

EL JUSTO MEDIO  
EN LA CREENCIA

COMPENDIO DE TEOLOGIA DOGMATICA

DE

ALGAZEL

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

POR

MIGUEL ASIN PALACIOS

PRESBITERO

DE LAS REALES ACADEMIAS ESPAÑOLA, DE LA HISTORIA  
Y DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



EL JUSTO MEDIO EN LA CREENCIA



PUBLICADO A EXPENSAS DE MR. ARCHER M.  
HUNTINGTON, PRESIDENTE DE LA «HISPANIC  
SOCIETY OF AMERICA», DE NEW YORK, PATRO-  
NO DEL INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN



## SUMARIO

---

	<u>Págs.</u>
Prólogo del traductor.....	I
ADVERTENCIA: Fe de erratas del texto árabe de la edición del Cairo.....	19

## TRADUCCIÓN

EXORDIO.....	23
INTRODUCCIÓN.....	27
ACLARACIÓN PRIMERA: Demuéstrase que el estudio de esta ciencia es importante para la religión.....	31
ACLARACIÓN SEGUNDA: Demuéstrase que el estudio de esta ciencia, aunque sea importante en general, no lo es para determina- das personas, sino que, antes bien, para éstas lo importante es abstenerse de su estudio.....	36
ACLARACIÓN TERCERA: Demuéstrase que el estudio de esta ciencia es un deber que incumbe únicamente a la comunidad en ge- neral y no a todos y cada uno de los fieles.....	42
ACLARACIÓN CUARTA: Explícanse los métodos demostrativos que hemos empleado en este libro.....	46



## PARTE PRIMERA

## Examen del ser de Dios.

	Págs.
PROPOSICIÓN PRIMERA: Dios existe.....	59
PROPOSICIÓN SEGUNDA: La causa que hemos establecido para la existencia del mundo, es eterna <i>a parte ante</i> .....	74
PROPOSICIÓN TERCERA: El Hacedor del mundo, además de existir <i>ab aeterno</i> , existe sin cesar <i>in aeternum</i> .....	75
PROPOSICIÓN CUARTA: El Hacedor del mundo no es sustancia simple que ocupe lugar, es decir, no es átomo.....	79
PROPOSICIÓN QUINTA: El Hacedor del mundo no es cuerpo.....	82
PROPOSICIÓN SEXTA: El Hacedor del mundo no es accidente.....	83
PROPOSICIÓN SÉPTIMA: Dios no está en ningún lado determinado, de los seis lados.....	85
PROPOSICIÓN OCTAVA: Dios no está sentado en el trono.....	97
PROPOSICIÓN NOVENA: Dios es visible.....	110
PROPOSICIÓN DÉCIMA: Dios es uno.....	127

## PARTE SEGUNDA

## De los atributos divinos.

## TRATADO PRIMERO

## DE LA EXISTENCIA DE LOS ATRIBUTOS Y DE LAS PROPIEDADES PECULIARES DE CADA UNO

PROPOSICIÓN PRIMERA: Dios tiene poder.....	137
PROPOSICIÓN SEGUNDA: Dios tiene el atributo de la ciencia.....	162
PROPOSICIÓN TERCERA: Dios tiene el atributo de la vida.....	164
PROPOSICIÓN CUARTA: Dios tiene el atributo de la voluntad.....	165
PROPOSICIONES QUINTA Y SEXTA: Dios tiene los atributos del oído y de la vista.....	176
PROPOSICIÓN SÉPTIMA: Dios tiene el atributo del lenguaje.....	182

## TRATADO SEGUNDO

## DE LAS PROPIEDADES COMUNES A TODOS LOS ATRIBUTOS DIVINOS

	Págs.
PROPIEDAD PRIMERA: Los siete atributos, cuya existencia hemos demostrado, no son la esencia divina, sino algo sobreañadido a la esencia.....	201
PROPIEDAD SEGUNDA: Todos estos atributos divinos subsisten en la esencia de Dios, y ninguno de ellos puede subsistir más que en ella, tanto si se supone que subsisten en un sujeto cualquiera, como si se supone que no subsisten en sujeto alguno.....	214
PROPIEDAD TERCERA: Todos los atributos divinos son eternos, porque, si fuesen temporales, Dios, que es eterno, sería sujeto o de realidades temporales, lo cual es absurdo, o de atributos que no subsistirían en El, lo cual ya se ha demostrado que es más absurdo aún.....	218
PROPIEDAD CUARTA: Los nombres divinos, derivados de los siete atributos, son predicables de Dios con toda verdad <i>ab aeterno</i> e <i>in aeternum</i> ; es decir, que Dios es, en la eternidad, viviente, poderoso, sabio, oyente, vidente y locuente. En cuanto a los nombres derivados de las operaciones divinas, como creador, conservador, glorificador, envilecedor, es ya controvertido entre los teólogos si son o no predicables de Dios <i>ab aeterno</i> , aunque nosotros demostraremos lo absurdo de tal controversia.....	238

## PARTE TERCERA

## De las operaciones divinas.

PRENOTANDOS.....	245
PROPOSICIÓN PRIMERA: Pretendemos que a Dios le es lícito el no crear las criaturas; y si las crea, no le es obligatorio crearlas; y supuesto que las cree, tiene derecho a no imponerles obli-	



	<u>Págs.</u>
gación alguna; pero si la impone, no es porque a ello esté obligado.....	264
PROPOSICIÓN SEGUNDA: Dios tiene derecho de imponer a los hombres obligaciones cuyo cumplimiento les sea posible, y obligaciones cuyo cumplimiento les sea imposible.....	269
PROPOSICIÓN TERCERA: Pretendemos que Dios es libre de hacer sufrir a los animales exentos de culpa y que no está obligado a recompensarlos.....	275
PROPOSICIÓN CUARTA: Pretendemos que Dios no está obligado a hacer lo que sea más conveniente para sus siervos, sino que es libre de hacer lo que quiera y decretar lo que le plazca...	278
PROPOSICIÓN QUINTA: Pretendemos que Dios no está obligado a premiar a los hombres por su cumplimiento de la ley; antes bien, si quiere, los premia, y si quiere, los castiga; si quiere, los aniquila y no los resucita. Igual le es a Dios perdonar a todos los infieles, que castigar a todos los fieles.....	280
PROPOSICIÓN SEXTA: Pretendemos que si no constase por la revelación, no estaría el hombre obligado a conocer a Dios ni a agradecer sus beneficios.....	285
PROPOSICIÓN SÉPTIMA: Pretendemos que la misión de los profetas es meramente posible; ni necesaria, ni imposible.....	293

## PARTE CUARTA

### Sobre la revelación profética.

CAPÍTULO PRIMERO: Demostración de la verdad de la misión profética de Mahoma.....	305
CAPÍTULO SEGUNDO: Demostración de la necesidad de la fe en los dogmas que la revelación consigna y cuya posibilidad la razón demuestra.....	316
CAPÍTULO TERCERO: Del Imamato.....	348
CAPÍTULO CUARTO: Explicación de cuáles sectas deben ser excomulgadas.....	365

## APÉNDICES

### I

#### ILCHAM

	<u>Págs.</u>
LIBRO PARA APARTAR AL VULGO DEL ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA.....	383
Capítulo primero: Exposición de la doctrina de los antiguos acerca del sentido de los textos revelados antropomórficos...	385
Capítulo segundo: Demostración de que la verdad ortodoxa está en la doctrina de los antiguos.....	399
Capítulo tercero: Explicación de varios puntos particulares acerca de este problema.....	400

### II

#### MIHAC

LIBRO DE LA PIEDRA DE TOQUE DE LA ESPECULACIÓN RACIONAL, ACERCA DE LA LÓGICA.....	419
---	-----

#### MIYAR

FIEL CONTRASTE DEL CONOCIMIENTO.....	423
--------------------------------------	-----

### III

#### MÁCSAD

LIBRO DEL MÁS SUBLIME DESIGNIO, QUE EXPLICA EL SENTIDO DE LOS BELLÍSIMOS NOMBRES DE DIOS.....	435
Parte primera: Antecedentes y prolegómenos.....	435
Parte segunda: Designios y fines.....	437
Parte tercera: Apéndices y complementos.....	449



	Págs.
EXTRACTOS: La misericordia divina y la existencia del mal .....	450
La ciencia divina es causa de los seres.....	453
De los nombres divinos: El Manifiesto y El Oculto.....	454
En qué sentido son comunicables al hombre los nombres divinos y las cualidades que éstos implican.....	458

## IV

## MOSTADHIRÍ

EL LIBRO DEDICADO AL CALIFA MOSTÁDHIR: LIBRO DE LAS ABOMINACIONES DE LOS «BATINÍES» Y DE LAS EXCELENCIAS DEL CALIFA MOSTÁDHIR .....	473
Capítulo primero: Explicación del método seguido en este libro..	474
Capítulo segundo: Explicación de los varios sobrenombres de la secta y de los móviles de su propaganda.....	475
Capítulo tercero: De las hábiles estratagemas con que realizan su propaganda.....	476
Capítulo cuarto: Doctrina de esta secta en suma y al pormenor..	478
Capítulo quinto: Absurdo de las interpretaciones alegóricas que dan los <i>batiníes</i> a los textos revelados y de las analogías numéricas en que las fundan.....	480
Capítulo sexto: Revelación de los sofismas con que los <i>batiníes</i> decoran las que ellos suponen pruebas apodícticas en contra del valor de la investigación racional y en favor de la necesidad de buscar la verdad en la enseñanza del <i>imam</i> infalible.....	481
Capítulo séptimo: Refútase la pretensión de los <i>batiníes</i> de demostrar por medio de textos auténticos del Profeta el derecho de su <i>imam</i> al <i>imamato</i> y la infalibilidad e impecabilidad de éste.....	491
Capítulo octavo: Resuélvense varios casos jurídicos, relativos a la excomunión de los <i>batiníes</i> .....	494
Capítulo noveno: Demuéstrase con pruebas teológico-legales que el Califa Mostádhir es el único legítimo <i>imam</i> , a quien todos deben obediencia y sumisión. ....	495
Capítulo décimo: De las obligaciones religiosas cuyo cumplimiento incumbe al <i>imam</i> , si ha de ser digno del alto cargo que desempeña.....	498

## V

## FÁISAL

	Págs.
SEPARACIÓN DECISIVA ENTRE EL ISLAM Y LA INCREDELIDAD .....	499

## ÍNDICES

I. Personas.....	543
II. Confesiones, Sectas y Escuelas.....	545
III. Textos citados de Santo Tomás.....	547
IV. Materias.....	549



## PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

EL estudio de los orígenes de la teología dogmática en la Europa cristiana medieval tiene un interés palmario, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también por el auxilio que puede prestar para la más perfecta inteligencia y valoración de las doctrinas escolásticas. Hasta la fecha, sin embargo, puede decirse que esa zona de la historia de la cultura permanece todavía inexplorada. Es cierto que los orígenes de la filosofía escolástica han sido explorados metódicamente y con bastante intensidad desde el siglo XIX. Es cierto asimismo que la fusión, y a veces confusión, reinante en la Edad Media, entre las esferas de la filosofía y de la teología hace pensar, al primer golpe de vista, que los orígenes de ésta se habrán de confundir con los de aquélla. Los temas cardinales de la metafísica sirven, efectivamente, de *preambula fidei* en la teología dogmática. Quedan, sin embargo, fuera de aquellos temas cardinales una multitud de problemas y nudos, estricta y exclusivamente teológicos, cuyo planteo y solución exigía una cultura filosófica superior a la de los primeros escolásticos. Y, en efecto, la historia comprueba esta anticipación apriorística al ponernos ante los ojos un salto o solución de continuidad en la cultura



teológicodogmática entre los siglos XI y XIII: desde Abelardo, San Anselmo y Pedro Lombardo hasta Alberto Magno, Santo Tomás y Escoto media un abismo de profundas diferencias, que atañen al uso más intenso y extenso de la razón filosófica en la demostración de los dogmas y en la sistematización de las doctrinas. ¿Cómo llenar este vacío que la historia nos ofrece? ¿Cómo evitar esa solución de continuidad en la evolución de la dogmática medieval? Dos explicaciones cabe proponer, después de desechar por acientífica la hipótesis de la originalidad del siglo XIII, que todavía algunos consideran *proles sine matre creata*.

La explicación primera, que cabe proponer y que de hecho ha sido ya propuesta, fúndase en el hecho de la introducción de la enciclopedia aristotélica, que sólo parcialmente era conocida en la Europa cristiana antes de dicho siglo. La metafísica, psicología y lógica de Aristóteles ofrecía, en efecto, a los escolásticos ciertos documentos filosóficos y métodos de investigación, definición y demostración indispensables para razonar y sistematizar las verdades reveladas. Pero esos documentos de la ciencia griega no entraron en la escolástica directamente, sino a través y por el intermedio de los filósofos musulmanes, así orientales como españoles, cuyas obras, traducidas al latín en Toledo principalmente, ofrecían riquísimo caudal de ideas, originariamente aristotélicas y neoplatónicas, pero interpretadas, analizadas, sistematizadas, ampliadas y, a veces, alteradas y deformadas por los pensadores del islam.

Esta explicación genética de la teología escolástica medieval tiene un valor indiscutible y ya reconocido por los historiadores. Indiscutible digo, porque si la teología

dogmática es la justificación filosófica de las verdades reveladas, hubo de progresar al ritmo del progreso alcanzado en filosofía mediante la introducción de aquellos documentos árabes; y las citas abundantes de Alquendí, Alfarabí, Avicena, Algazel, Avempace, Abentofáil, Averroes, Avicetrón y Maimónides<sup>1</sup>, que a cada página saltan en las obras de los escolásticos del siglo XIII, son un hecho que no cabe escamotear. Por eso, los historiadores de la escolástica comienzan ya a preocuparse seriamente de interpretar y comprender en todo su alcance este hecho, para que su valor explicativo de aquella génesis deje de ser un tópico vago y rutinario y logre los caracteres de una hipótesis científicamente comprobada. Tres series de estudios exige esta comprobación: ante todo, catalogar las fuentes árabes y latinas cuya comparación se intenta llevar a cabo; es decir, formar un repertorio completo de las obras árabes, citadas por los escolásticos del siglo XIII, y de sus traducciones latinas que se conserven, así manuscritas como ya impresas; viene después la tarea crítica de mayor empeño, que consiste en revisar dichas traducciones latinas medievales (a menudo inexactas y oscuras) a la luz de sus originales árabes, interpretados con toda fidelidad y con la precisión técnica del léxico especial de las ciencias filosóficas; simultáneamente hay que emprender además la redacción definitiva y sistemática de ese vocabulario técnico, que permita realizar la revisión antedicha con todas las garantías de exactitud posibles.

No es, como se ve, empresa fácil ni de breve plazo

<sup>1</sup> Estos dos últimos pensadores, aunque judíos de religión, fueron árabes por la lengua en que escribieron sus obras filosóficas y por su formación cultural en medios islámicos.



la que estas tres series de estudios exigen. Hasta la fecha, sólo la primera puede darse por ultimada<sup>1</sup>. Las otras dos reclaman la colaboración armónica de varios especialistas (filólogos y filósofos a la vez) que metódicamente tradujeran las obras filosóficas de los pensadores árabes conocidos de los escolásticos, rectificando a la vez las versiones medievales por éstos utilizadas. Algo se va haciendo en este sentido, pero de una manera esporádica, sin dirección armonizadora, sin plan orgánico. Una reciente iniciativa del cardenal Ehrle, patrocinada por Benedicto XV, pareció augurar cierta rectificación de conducta, en el sentido de una más estrecha colaboración coordinada entre los especialistas; pero las órdenes religiosas que han comenzado a preocuparse ahora de este problema (benedictinos de Maredsous, dominicos de Kain, jesuitas de Beyrouth, maronitas de Roma) y los aislados medievalistas y arabistas que de tiempos atrás vienen dedicándose a su planteo y solución, no acaban de ponerse de acuerdo para unificar sus esfuerzos dispersos<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ha sido llevada a cabo, desde principios del siglo XIX, por los trabajos de Jourdain, Wenrich, Wüstenfeld y Steinschneider.

<sup>2</sup> Un sucinto resumen del estado actual del problema puede verse en la nota bibliográfica de Massignon sobre los trabajos del P. M. Bouyges, *apud* «Revue du Monde musulman» (volumen LIX, 1925), págs. 331-333. — Recientemente, el mismo P. Bouyges ha comenzado a publicar una *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, cuyo volumen primero, *Algazel, Tahâfot al-Falâsifat*, contiene la edición del texto árabe de este famoso libro, tan conocido de los escolásticos a través de su traducción latina medieval, y desde el año 1885 utilizado ya por los arabistas, gracias a la edición árabe, bastante correcta, del Cairo. También un prelado maronita, Mgr. Nematallah Caramé, ha publicado la traducción latina de la parte 3.<sup>a</sup> del *Kitab an-nacha* de Avicena, bajo el título de *Avicennae Metaphysices compendium ex arabo latinum reddidit* (Roma, 1926).

Entre tanto que este lejano ideal se realice, yo me atrevería a llamar la atención de los especialistas sobre otro aspecto del problema, tan interesante o más que este a que acabamos de aludir. Algunos, si no todos los pensadores musulmanes cuyas obras conocieron y cuyas ideas utilizaron los escolásticos, eran, no únicamente filósofos, sino también teólogos. El islam tiene su credo, y es, por ende, muy natural que haya tenido su dogmática. De hecho la tuvo, en efecto, y desde muy pronto<sup>1</sup>. Por otra parte, el islam coincide con el judaísmo y el cristianismo en ser una religión monoteísta. Mirada de cerca, más que una religión aparte, diríase que es una herejía cristiana, mixta de antitrinitaria y de arriana: fuera de la trinidad y de la encarnación, que el islam niega, el resto de los dogmas cristianos coinciden, *grosso modo*, con los islámicos<sup>2</sup>. De aquí que los pensadores del islam que desde los primeros siglos intentaron razonar su propio credo, utilizando para ello la metafísica y la lógica griega, aprovecharan también los sistemas de teología dogmática forjados ya por la patrística oriental; pero en este punto ocurrió lo mismo que hemos dicho antes, respecto de la filosofía griega: los teólogos musulmanes perfeccionaron, ampliaron y sistematizaron la teología patrística oriental, cuyas demostraciones filosóficas eran

<sup>1</sup> Cfr. Goldziher (trad. Arin), *Le dogme et la loi de l'islam* (París, Geuthner, 1920), capítulo III, *Développement dogmatique*, págs. 61-109.

<sup>2</sup> San Juan Damasceno, que conocía a fondo el islam, lo cataloga entre las herejías cristianas en su *De Haeresibus (Opera Omnia)*, París, 1712; tomo I, págs. 110-115, núm. 100. Por otra parte, Algazel (en su *Quistás*, edic. Cairo, 1900, pág. 60) confiesa y admite como verdad infalible todos los dogmas cristianos, exceptuando el de la trinidad. Cfr. Asín, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919), pág. 101.



pobres y esquemáticas. Entre el sistema dogmático de San Juan Damasceno y la *Summa* del Angélico Doctor media un abismo. Esa misma profunda diferencia puede decirse que existe entre el primero, es decir, San Juan Damasceno y Algazel u otro cualquiera de los principales teólogos islámicos.

Ahora bien, las obras de estos últimos estuvieron en manos de los escolásticos de occidente, lo mismo que sus libros puramente filosóficos. De Raymundo Martín, por lo menos, consta que conoció y aprovechó algunas obras estrictamente teológicas de Algazel y de Averroes<sup>1</sup>. Era, además, muy natural que eso sucediese, puesto que antes de decidirse los traductores toledanos a la versión de las obras filosóficas que sabemos tradujeron, les era forzoso elegir las entre las varias que de los mismos autores árabes les presentaran u ofreciesen los moros latinados que de intermediarios les servían. Es decir, que al lado, por ejemplo, del *Macásid alfalasifa* de Algazel (cuya traducción latina sabemos que hizo Dominicus Gundisalvi bajo el título de *Logica et Philosophia Algazelis arabis*)<sup>2</sup>, era muy probable que estuvieran en la misma biblioteca el *Ihía* o el *Ictisad*, del mismo autor, obras ambas que por ser estrictamente teológicas y, como ta-

<sup>1</sup> Las obras de Algazel que Raymundo Martín cita y aprovecha (a veces traduciendo largos pasajes) en su *Pugio fidei* y en su *Explanatio Symboli* son las siguientes: *Teháfot*, *Mácsad*, *Mónquid*, *Ihía*, *Mizán*, *Mixcat* y *Macásid*. Todas son teológicas, excepto la última. De Averroes, aparte varias obras filosóficas, cita y aprovecha su *Quitab falsafa*, su *Teháfot* y su *Epistola ad amicum*, estrictamente teológicas. Sobre las obras de otros filósofos árabes, Alfarabí, Avicena, Arrazí, citados en dichos libros, cfr. Asín, *Historia y crítica de una polémica* (Madrid, 1924), pág. 63.

<sup>2</sup> Edit. Venetiae, 1506.

les, vitandas por islámicas, fueran desechadas por el traductor, que no pretendía islamizar a los cristianos, sino transmitirles tan sólo la filosofía aristotélica. Sin embargo, al desecharlas por inadecuadas para la publicidad, no dejarían de estudiarlas y aun de aprovecharlas, si les eran útiles para su personal instrucción. Ahora bien, que algunas de esas obras teológicas lo fuesen, consta, puesto que, según hemos dicho, Raymundo Martín las aprovechó. Además, la mera inspección del índice de materias de cualquiera de las obras teológicas a que aludimos, basta para comprender cuánto partido podrían sacar de ellas los teólogos escolásticos que, como Raymundo Martín, llegasen a conocerlas personalmente o con la ayuda de una traducción oral.

He aquí, pues, la segunda hipótesis explicativa que tímidamente osaría yo proponer: el súbito progreso de la teología escolástica del siglo XIII podría atribuirse, no sólo a la introducción de las obras meramente filosóficas de los musulmanes, sino también a la de algunos tratados estrictamente teológicos de dogmática musulmana. En mi ensayo titulado *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* procuré insinuar ya esta hipótesis hace varios años<sup>1</sup>: un opúsculo de Averroes, en el cual este filósofo intenta armonizar la razón con la fe mediante un ensayo de síntesis estrictamente teológica, fué conocido y aprovechado por Raymundo Martín, escolástico y orientalista contemporáneo y colega del Doctor Angélico. El método demostrativo de los dogmas que Averroes emplea en dicho opúsculo, coincide con el de Santo To-

<sup>1</sup> Cfr. *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza, Escar, 1904), págs. 271-331.



más casi siempre, así como también coinciden los temas tratados: existencia y unicidad de Dios, atributos divinos, etc., y hasta los principales nudos teológicos, v. gr., el de la simplicidad de la divina esencia con la multiplicidad de sus atributos; el de la presciencia y premoción divina con la libertad humana; el de la unidad absoluta de la ciencia de Dios con la multiplicidad de sus objetos creados, etc., todos los cuales nudos se proponen y desatan en forma muy análoga.

A comprobar esta hipótesis ayudaría mucho un estudio comparativo de la teología escolástica del siglo XIII, especialmente la tomista y escotista, con la de algunos teólogos musulmanes que, como Averroes y otros antes que él, redactaron sumas o compendios de dogmática. Recientemente he comenzado a publicar el estudio y traducción del *Fisal* de Abenházam, teólogo cordobés del siglo XI, cuyas tesis dogmáticas ofrecen enorme interés histórico bajo este aspecto, aunque su método de armonizar la razón con la revelación discrepe bastante del tomista<sup>1</sup>.

Y estas mismas consideraciones son las que me han movido a ofrecer en el presente volumen la traducción anotada del compendio o suma de teología dogmática de Algazel, titulado *Ictisad* o el *Justo medio en la creencia*<sup>2</sup>. Su autor, Abuhámid Algazel, es el más grande doctor del islam que acertó a sistematizar la dogmática y la

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, tomos I-II (Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-8). Un estudio de conjunto más compendioso sobre su dogmática puede verse en mi Discurso de recepción en dicha Academia (Madrid, Maestre, 1924), págs. 39-54.

<sup>2</sup> *Kitab alictisad fi aliticad*. Edición de Mustafá el Cabaní de Damasco. Imprenta Aladabía del Cairo (sin fecha). Un volumen de 115 páginas, en 4.º

moral de esta religión con tan equilibrado tino, que sus libros han venido a ser algo así como el *syllabus* de la ortodoxia islámica<sup>1</sup>. Cálidamente, su éxito en materia dogmática debióse al empeño que puso en evitar toda solución extremada de los problemas teológicos, adoptando siempre la que él estimaba ser *vía media* entre las exageraciones de las escuelas opuestas, para conciliarlas en lo posible. Seguía en esto el criterio propio de la escuela de los *axaríes* que, desde el siglo VIII de nuestra era, trataron de armonizar los dogmas islámicos con la filosofía, sin caer en el abuso racionalista de los peripatéticos o *falasifa* y de los *motáziles*, ni en el exceso tradicionalista de los intransigentes *haxuúes*, aferrados a la letra de los textos antropomorfistas de la revelación<sup>2</sup>. Esta escuela de los *axaríes* es la única de las islámicas que Santo Tomás conoció por su nombre más vulgar en el islam, que es el de *motacálimes*, traducido por el de *loquentes in lege maurorum*, en la *Summa contra gentes*, más de una vez<sup>3</sup>.

El interés histórico que el *Ictisad* de Algazel ofrece se evidencia con sólo examinar someramente el plan orgánico de distribución de las materias, que coincide en gran parte con el de los tratados escolásticos de *Deo Uno*<sup>4</sup>. Cuatro partes, en efecto, comprende el *Ictisad*:

<sup>1</sup> Sobre la vida e ideas de Algazel, cfr. Asín, *Algazel: Dogmática Moral, Ascética* (Zaragoza, Comas, 1901), y *La mystique d'Al-Gazzâlî* («Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth», VII, 1914).

<sup>2</sup> Sobre la ideología de estas sectas y escuelas teológicas, cfr. Goldziher, *op. cit.*, s. v. *Ach'arites*, *Mu'tazilites*, etc.; Asín, *Algazel, Dogmática*, etc., capítulos II, III y IV.

<sup>3</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. III, c. 65, ad finem, y c. 69.

<sup>4</sup> Véase más adelante este plan del *Ictisad* en la *Introducción* que lo encabeza.



1.<sup>a</sup> Del *ser* de Dios; es decir, de su existencia, eternidad, incorporeidad, subsistencia, cognoscibilidad, visibilidad y unidad. 2.<sup>a</sup> De los *atributos* divinos: vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y lenguaje. 3.<sup>a</sup> De las *operaciones* de Dios. 4.<sup>a</sup> De los *enviados* de Dios. Las analogías generales que esta visión de conjunto sugiere ya respecto de los tratados de dogmática medieval, se concretan y hacen más estrechas luego al descender a cada tema. Oportunamente las iremos señalando por medio de notas, en las cuales llamaremos la atención del lector sobre los puntos de contacto que la doctrina de Algazel ofrezca, comparada con la de Santo Tomás. Reuniendo ahora aquí, como en un haz, las coincidencias señaladas en dichas notas, puede decirse que los temas tomistas del *Ictisad* atañen a los siguientes puntos: Concepto de la teología; valor de la razón natural en la explicación o demostración de la posibilidad de los dogmas; empleo de la *via remotionis* en la formación del concepto de Dios; existencia de Dios, demostrada por las ideas de contingencia y necesidad; unidad de Dios, basada en su infinita perfección; concepto y posibilidad de la visión beatífica; concurso simultáneo de la divina omnipotencia y de la potencia creada, en la producción del acto humano; la vida de Dios, como consecuencia de su sabiduría y poder; la omnisciencia divina, conciliada con su simplicidad; la eternidad inmutable de la presciencia y voluntad de Dios, conciliada con la temporaneidad, contingencia y libertad de los actos humanos; el lenguaje de Dios, concebido como *verbum mentis*; la providencia y el gobierno divinos; la doctrina de los nombres de Dios; gratuidad de la gracia divina; concepto de justicia respecto de las acciones de Dios; concepto del milagro, co-

mo testimonio de la veracidad del profeta y como ruptura del curso ordinario de la naturaleza; su discernibilidad respecto de las maravillas de la magia; posibilidad del dogma de la resurrección de los muertos; naturaleza del acto de fe y en qué sentido aumenta y disminuye, etc.<sup>1</sup>

Este catálogo de coincidencias, que quizá podrán aumentar sin mucho esfuerzo quienes comparen más cuidadosamente que yo lo he hecho la dogmática de Algazel con la escolástica, bastaría por sí solo para justificar el interés que puede ofrecer a los historiadores esta nueva dirección de estudios que proponemos.

Creo, además, que ayudará a descifrar algunos enigmas históricos en que hasta hoy ni siquiera han parado mientes los historiadores de la escolástica. Es un hecho bien conocido que Santo Tomás, a diferencia de su maestro Alberto Magno, rehuye casi siempre la cita nominal de las escuelas (y a menudo hasta de los pensadores) cuyas opiniones examina o discute. Preocupándose principalmente de las ideas, prescinde o relega a lugar secundario las personas. Más que un erudito y un historiador que busca la filiación de los sistemas para valorar las doctrinas por su derivación de determinados principios y poderlas así calificar de platónicas o aristotélicas, de estoicas o neoplatónicas, Santo Tomás es un pensador objetivo que, si estudia las opiniones ajenas, es con el exclusivo fin de encontrar en ellas la verdad o de refutarlas cuando las cree erróneas.

Ahora bien, son bastantes los casos en que dicha repugnancia a las citas nominales (tratándose de opinio-

<sup>1</sup> Alguno de estos temas del *Ictisad* fueron más ampliamente desarrollados por Algazel en otros opúsculos, de los cuales damos análisis, con traducción de pasajes escogidos, en varios Apéndices.



nes, no de autores individuales, sino de colectividades, grupos o escuelas) debiera haber acuciado la curiosidad de los escolásticos. Nos referimos a los repetidos pasajes de la *Summa contra gentes*, en que Santo Tomás cierra el capítulo diciendo que con las razones en él aducidas se refuta, excluye, destruye o elimina el error de *ciertos individuos* ("quorundam,") cuyos nombres y personalidad calla. Otras veces se sirve de análoga reticencia para citar escuelas que patrocinan determinados errores, limitándose a decir simplemente que "hay ciertos individuos" ("quidam,") que dicen, o pretenden, tal o cual cosa, o que aducen estas o las otras razones en pro de determinada tesis<sup>1</sup>. Un examen somero de los temas teológicos discutidos en los capítulos que tales alusiones encierran, permite formar con ellos tres grupos que corresponden a las tres direcciones cardinales de la teología islámica, seguidas por las escuelas que se conocen con los nombres de *axaries* o *motacálimes*, *motáziles* y *falasifa* o peripatéticos del islam. Basta comparar esos capítulos de la *Summa* con los del *Ictisad* (correspondientes a ellos por la materia), para engendrar la convicción.

Del cotejo se infiere, por ejemplo, que Santo Tomás alude a los peripatéticos, o *falasifa* del islam, cuando los *quidam* citados son aquellos "qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur,," o aquellos otros que "dixerunt Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum,," o cuando refuta el error "quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae coeli, sed solum

<sup>1</sup> He aquí algunas de esas citas, sacadas de la *Summa c. g.*: I. I, c. 23, 63, 66, 69, 79, 87; I. II, c. 15, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 38; I. III, c. 65, 69, 71, 129.

motus,," o "qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam et ab ea fuisse creatam secundam et sic quodam ordine usque ad ultimam,," o "qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum,," o "qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem,,"<sup>1</sup>. Ahora bien, sabido es que estas tesis coinciden con las de los averroístas latinos.

A los mismos filósofos peripatéticos del islam también alude, casi siempre que refuta las opiniones de los *motáziles*, cuyas doctrinas teológicas tenían muchos puntos de contacto con las de aquéllos en los temas relativos, sobre todo, a la justicia y omnipotencia de Dios. Tales son, por ejemplo, los capítulos de la *Summa* en que Santo Tomás refuta el "error quorundam probare nitentium quod Deus non potest facere... nisi quod debet,,"<sup>2</sup>. *Motáziles* y peripatéticos coincidían, efectivamente, en concebir a Dios, al revés que los *axaries*, como un Ser eminentemente intelectual, es decir, providente, justo y bueno, cuyas operaciones, respecto de sus criaturas, inspiranse en el ideal de perfección y de racionalidad que el entendimiento humano concibe como óptimo. Los *axaries*, por el contrario, concebían a Dios como un Ser eminentemente libre, es decir, arbitrario y omnipotente, cuyas operaciones, respecto de sus criaturas, inspiranse exclusivamente en el decreto autónomo de su voluntad despótica, superior a toda ley, fin o razón que la inteligencia humana pueda imaginar o pretenda imponerle<sup>3</sup>. Santo

<sup>1</sup> Son los siguientes pasajes de la *Summa c. g.*: I. I, c. 63, 66; I. II, c. 15, 21, 22, 23.

<sup>2</sup> Son los siguientes: I. II, c. 28, 29.

<sup>3</sup> La antítesis doctrinal de ambas escuelas está expuesta y discutida ampliamente por Algazel en el *Ictisad*, parte III.



Tomás alude a estas dos opuestas soluciones de *motáziles* y de *axaríes*, cuando cierra el capítulo XXIX del libro II de la *Summa contra gentes* con estas palabras: "Sic igitur per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet, et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione, vel quaerenda in rebus, vel assignanda."

Finalmente, en otro grupo de capítulos, en que discute el problema de la conservación de las criaturas por Dios y el nudo teológico del concurso de la causalidad divina y la causalidad creada, Santo Tomás alude varias veces a la teoría ocasionalista de los *axaríes*, especialmente en el capítulo LXIX del libro III, titulado: "De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones", si bien en este caso la alusión es ya más explícita, porque en el cuerpo del capítulo vuelve a denominarlos con la perífrasis de "quidam loquentes in lege maurorum", traducción vulgar del nombre técnico *motacálimes* con que los *axaríes* eran también conocidos <sup>1</sup>.

Estas dos tendencias opuestas (la de los *axaríes*, de un lado, y la de los *motáziles* y *falasifa*, de otro) ofrecen gran parecido con las dos que en la escolástica cristiana se dibujan en el siglo XIII y que los historiadores denominan *voluntarismo* e *intelectualismo*. Para que los orígenes de estas dos tendencias doctrinales lleguen a investigarse con mayor precisión histórica, no será inútil,

<sup>1</sup> Algazel expone y defiende el ocasionalismo de los *axaríes* en el *Ictisad*, parte IV, artículo 2.º, cuestión filosófica.

por consiguiente, conocer a fondo la ideología de aquellas dos escuelas musulmanas que al historiador se ofrecen como precursoras, al menos, de sus análogas cristianas. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino ocupa entre ambas un lugar medio, equidistante de las exageraciones *axaríes* y *motáziles*, aunque con cierta inclinación mayor al aristotelismo de esta última escuela. Escoto, en cambio, parece más bien simpatizar con el punto de vista de los *axaríes*. En este *Compendio de Teología Dogmática de Algazel*, que ahora traducimos, pueden estudiarse perfectamente los idearios de ambas tendencias, porque la principal preocupación de su autor es la de refutar las opiniones extremadas de los *motáziles* y *falasifa* del islam, desde el punto de vista ortodoxo, es decir, *axarí*, si bien Algazel hace a menudo concesiones a las dos escuelas opuestas, no tantas, sin embargo, ni tan importantes como las que a las mismas hace Santo Tomás, quien por eso se aproxima al ideario de los *motáziles* y peripatéticos en bastantes problemas, mejor que al de los *axaríes*.

Es, pues, el sistema teológico de Escoto el que con mayor fidelidad reproduce la metafísica de la contingencia, propia de esta última escuela <sup>1</sup>. Para Escoto, como para los *axaríes*, el orden físico del universo es, en sí, enteramente contingente y depende sólo de la libre voluntad divina, la cual puede querer todos los posibles

<sup>1</sup> Un estudio breve, pero denso y exacto, de la metafísica contingente de Escoto y de sus aplicaciones psicológicas, morales y teológicas puede verse en el *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, por Joaquín Carreras y Artau (Gerona, 1923). — Para más amplio desarrollo de las ideas escotistas, véase a Landry, *Duns Scot* (París, Alcan, 1922).



que a su infinita ciencia cabe concebir, es decir, todo lo que no implica contradicción para la inteligencia de Dios; de aquí que las leyes físicas carezcan en sí mismas de la regularidad necesaria que en ellas se supone existir, puesto que Dios pudo crear el universo organizado conforme a otro orden distinto del actual y, hasta dentro del actual, puede también, libremente, derogarlo, suspenderlo o alterarlo, aunque de hecho lo conserve inalterable. En idéntico criterio voluntarista se inspiran la moral de Escoto y la de los *axarles*, que ponen en la revelación divina, expresión de la libre voluntad de Dios, el fundamento último de la bondad y maldad de los actos humanos. La ley moral, como mera expresión de los dictados de la razón natural acerca de lo justo y de lo injusto, carece de necesidad y obligatoriedad en sí misma, pues la razón humana, como toda criatura, es contingente y, por ende, sus decisiones están exentas de todo carácter positivo y determinado, mientras Dios, con su voluntad libérrima, no les otorgue la necesidad de que por sí mismas carecen.

La metafísica de la contingencia, característica del voluntarismo de Escoto, es considerada como la creación más original de éste; pero, por cuanto acabamos de decir, hay que reconocer en ella un reflejo, más o menos consciente, de la tesis fundamental de los *axarles*, simbolizada por éstos en el término árabe *tachuiz* y que puede formularse diciendo: "Todo *puede acaecer* en el universo de manera distinta a la habitual, porque todo depende de la arbitraria *voluntad* de Dios."

Resumamos, para terminar, los resultados generales de este cotejo, cuya exactitud habrá de ser, sin duda, comprobada mediante más pormenorizados estudios com-

parativos. La historia de la teología escolástica medieval cifrase toda ella en tres actitudes, de las cuales dos son extremas y bien definidas y una intermedia: la actitud peripatética exagerada de los averroístas latinos; la antiperipatética extremada de los escotistas; la intermedia, en fin, de los tomistas, que intenta armonizar con el dogma cristiano la filosofía de Aristóteles, evitando las exageraciones de ambos extremos. Hasta ahora, tan sólo de la primera, la averroísta, han sido reconocidos sus precedentes islámicos, atribuyendo el origen de todas sus doctrinas a las obras de Averroes<sup>1</sup>. Que en la síntesis albertinotomista entraron también elementos islámicos, no sólo filosóficos, sino también teológicos, en cierta medida y con las salvedades y por las razones que en otra ocasión señalé<sup>2</sup>, tampoco creo que pueda ponerse en duda, después de leer la traducción presente del *Ictisad* de Algazel. Este teólogo musulmán, aunque de filiación voluntarista y adversario del peripatetismo exagerado, hizo a veces, como Santo Tomás, ciertas concesiones a los aristotélicos, si bien no tantas como el Doctor Angélico. Finalmente, la dirección voluntarista de Escoto y su escuela revélase en el *Ictisad* de Algazel como un reflejo bastante fiel de la doctrina de los *axarles*, los teólogos ortodoxos del islam. Este último resultado es, a mi juicio, la

<sup>1</sup> Lo tienen, efectivamente, todas, excepto la teoría de las dos verdades, pues ésta, según demostré en mi estudio *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, no sólo carece de precedentes en Averroes, sino que es refutada expresamente por él. A mi juicio, esa famosa teoría deriva de la criteriología de los *sufíes* teósofos del tipo del murciano Abenarabi, como creo haberlo demostrado en mi estudio titulado *El místico murciano Abenarabi*, III, *Caracteres generales de su sistema* («Boletín de la Academia de la Historia», 1926).

<sup>2</sup> Cfr. *El Averroísmo teológico de Santo Tomás*.



consecuencia más nueva e interesante que podrán comprobar los historiadores de la escolástica en las páginas de este *Compendio de Teología Dogmática de Algazel*. Mas como este teólogo ortodoxo, es decir, *axarí*, no sólo demuestra los dogmas del islam con arreglo a las doctrinas de su escuela, sino que también expone y refuta las de sus adversarios, *falasifa* (averroístas latinos) y *motáziles* (peripatéticos templados, de tipo más cercano al tomista que al escotista), y como, según ya hemos dicho, Algazel en algunos temas se aproxima también a este mismo tipo, es evidente que su *Ictisad* atesora rico filón de documentos para hacer progresar el estudio de los orígenes de la teología escolástica del siglo XIII.

MIGUEL ASÍN PALACIOS.

## ADVERTENCIA

Aunque la edición árabe del *Ictisad* es generalmente correcta, la crítica del texto, basada en su sentido, me ha permitido advertir unas cuarenta erratas de impresión o errores de lectura en que ha incurrido el editor egipcio. En vez de señalarlas al pie de los pasajes correspondientes de mi traducción, he preferido reunir las en la tabla siguiente:

### FE DE ERRATAS DEL TEXTO ÁRABE DE LA EDICIÓN DEL CAIRO

Página.	Línea.	Palabra.	Dice.	Léase.
6	3	7	الى	الا
7	1 inf.	9	نكروا	نكقوا
14	14	12	ممكنا	ممكنا
14	16	7	فمف	فما
18	16	14	الثانى	الثأتى
18	20	4	الذبة	البتة
19	12	6	العدم	انعدم
19	5 inf.	1	يتصف	يتصور
22	1 inf.	16	فقبل	فقبل
28	3 inf.	12	ترك	نزل
29	7	7	العقل	الفعل
32	5	10	بين	من
32	13	12	نفى	بقى
32	15	8	يكن	يمكن



Página.	Línea.	Palabra.	Dice.	Léase.
36	14	8	الى	إلا
38	8	9	العقل	الفعل
38	16	5	يغلب	يقلب
39	2 inf.	8	لخلو	لخلق
46	8	última	خلو	خلق
46	5 inf.	penúlt.	يخيل	يحيل
52	7	4	وفعله	وقبله
56	8	3	المصنف	المنصف
67	13	9	والواجب	والجواب
67	3 inf.	9	العلم	العالم
68	13	13	القدرة	الكلام
72	6	1	موجودا	لا موجودا
74	1	7	ام	ام لا
77	6	1	الخبيف	الخبيص
77	6	6	يتقابا	يتقابي
87	14	10	ونجوة	ونجوت
88	3 inf.	6	العث	البعث
89	9	penúlt.	تستقل	تشتغل
89	11	8	يستقل	يشتغل
90	7 inf.	14	الا م	الامف
95	9	7	والاعراض	والاعراض
96	9 inf.	10	نبدل	يبدل
99	2	3	انحراف	انخراق
101	1	11	الاحترام	الاخترام
104	12	penúlt.	اتحاد	اتحاد o ايجاد
104	12	5	خير	خير

## TRADUCCIÓN



## EXORDIO

**L**OADO sea Dios que ha escogido de entre sus mejores siervos a quienes profesan la doctrina de la verdad y de la tradición ortodoxa, los ha distinguido de las otras sectas por su sola bondad y predilección, los ha ilustrado con la luz de su gracia descubriéndoles el sentido de las verdades de la religión, ha inspirado a sus lenguas argumentos capaces de refutar los extravíos de la herejía, ha purificado sus almas de tentaciones satánicas, ha limpiado sus espíritus de sugestiones impías y ha iluminado sus corazones con la lumbré de la certeza, a fin de que, por ella guiados rectamente, penetrasen los misterios de la doctrina que Dios reveló a los hombres por la lengua de su profeta y elegido, Mahoma, señor de todos los otros enviados de Dios, aprendiesen el método de armonizar las exigencias de la revelación con los dictados de la razón, se diesen perfecta cuenta de que no existe contradicción alguna entre la ley religiosa, que se funda en la tradición divina, y la verdad, que es objeto de la razón natural, y advirtiesen también que esos teólogos verbalistas<sup>1</sup> que se creen obligados simplemente a la ciega y ru-

<sup>1</sup> El texto dice: los *haxules*, nombre técnico de una escuela o secta teológica, antropomorfista, que interpretaba en sentido groseramente literal todos los textos alcoránicos y rechazaba todo razonamiento filosófico del dogma.



tinaria sumisión al criterio de autoridad humana y al sentido literal de los textos revelados, si así piensan es únicamente por la debilidad de su entendimiento y los cortos alcances de su vista interior, mientras que, por el contrario, esos filósofos peripatéticos y esotros fanáticos teólogos *motáziles*<sup>1</sup>, que se sumergen en los más profundos análisis racionales a fin de batir en brecha las más terminantes verdades de la revelación, si así obran es únicamente por la perversidad de sus corazones. Aquéllos pecan por negligencia y defecto, como éstos pecan por abuso y exceso. Ambos, por lo tanto, están muy lejos de lo que reclaman la discreción y la cautela. Antes bien, la norma que por fuerza hay que seguir en el estudio de la teología dogmática es precisamente la del justo medio en que el recto camino de la verdad consiste. Los dos extremos, que del justo medio se apartan, son en toda materia reprobables. ¿Cómo, en efecto, podrá caminar por el recto sendero que a la verdad conduce, aquel que se satisfaga con la ciega sumisión a los textos revelados y rehuya el empleo de los métodos de la investigación y del razonamiento? ¿Ignora, por ventura, que la ley revelada no tiene más fundamento que la palabra del Profeta, y que la veracidad de éste no puede ser conocida sino por las pruebas apodícticas de la razón? Ni ¿cómo atinará tampoco con el recto camino de la verdad aquel que al

<sup>1</sup> Los filósofos a que alude son los peripatéticos o *falasifa* del islam, los cuales, en vez de armonizar la filosofía de Aristóteles y de los neoplatónicos con la letra de la revelación musulmana, exageraron los fueros de la razón, interpretando los dogmas con cierta libertad racionalista. Los *motáziles* son los teólogos más liberales del islam, estrechamente emparentados con los filósofos. En el decurso de esta obra Algazel expone detenidamente y refuta las doctrinas impías o heréticas de unos y otros.

dictamen escueto de la razón se atenga y se limite, sin dejarse alumbrar por la luz de la revelación? Porque, vengamos a cuentas: ¿Cómo buscar refugio en la razón contra la ignorancia, si adolece de ceguera [3] y de limitación? ¿Ignórase acaso que la capacidad del entendimiento humano es bien exigua y que su esfera de acción es estrecha y reducida? ¡Ah, y cómo fracasa cuando busca la certeza infalible y cómo tropieza a cada paso en las falaces huellas del error, todo el que no concilia estas divergencias mediante la armonía entre la revelación y la razón! Porque el entendimiento humano es como la vista sana, exenta de defectos y dolencias, y el Alcorán es como el sol que derrama por doquiera los rayos de su luz. Y por eso, al que busca el camino recto de la verdad prescindiendo de uno de estos dos luminaires, has de encontrarlo siempre formando parte de la turba de los ignorantes, pues si rehuye el empleo de la razón y se satisface con la sola luz del Alcorán, es como aquel que se pone frente al sol, pero con los ojos cerrados, que en nada se diferencia de los ciegos; y pues la razón, junta con la revelación, es luz sobre luz, el que con el ojo tuer-to dirige su mirada a una de esas dos luces exclusivamente, queda sumido en las tinieblas del extravío.

Y ahora, oh lector que con tan vivas ansias anhelas instruirte en los dogmas fundamentales de la fe ortodoxa, y que importunamente demandas decisivas pruebas racionales que te los demuestren, yo te aseguro que se te ha de hacer evidente que la gracia divina para lograr la armonía entre la revelación y la ciencia es patrimonio exclusivo de una sola escuela teológica, que es esta escuela ortodoxa. Da, pues, gracias a Dios que te permite seguir las huellas de los ortodoxos, entrar por la ruta de sus nor-



mas y criterios y formar en las filas de su escuela, pues quizá de este modo logres resucitar, el día del juicio, dentro también del grupo que ellos formen. Pidamos a Dios que limpie nuestras almas de las turbias máculas del error y que las ilumine con la luz de la verdad; que haga enmudecer nuestras lenguas, si es que han de proferir palabras de falsedad, y que les haga emitir palabras de verdad y de sabiduría. ¡El es generoso en la efusión de sus gracias y amplísimo en su piedad!

## INTRODUCCIÓN

COMENCEMOS, pues, el tratado, explicando el título del libro y dando su división en prolegómenos, artículos y capítulos.

Por lo que toca al nombre del libro, es *El uso discreto de la razón y de la revelación en la teología dogmática*<sup>1</sup>.

Por lo que atañe a su organización, comprende el libro *cuatro aclaraciones*, que vienen a ser algo así como explanaciones previas o prolegómenos, y *cuatro partes cardinales*, que son los asuntos u objetos propios del libro.

La aclaración primera se propone demostrar que esta ciencia es importante para la religión. La segunda demuestra que no es importante para todos los musulmanes, sino tan sólo para una categoría determinada de ellos. La tercera demuestra que incumbe su estudio a la comu-

<sup>1</sup> La traducción literal del título es, más bien, «*El justo medio en la creencia*»; pero hemos preferido la más extensa que damos en el texto, porque expresa con más fidelidad y exactitud el objeto y el contenido del libro, que, como se verá, es un compendio de teología dogmática en que *discretamente* se emplean pruebas de autoridad revelada y argumentos de razón filosófica para la demostración de la verdad de los dogmas islámicos.



ridad en general, pero no a cada uno de los fieles en particular. La cuarta analiza los métodos demostrativos que empleo en este libro.

En cuanto a sus objetos cardinales, son cuatro, y todos ellos en su conjunto se reducen al estudio de Dios, pues si aquí hemos de estudiar el mundo, no lo consideraremos en cuanto que es mundo, es decir, cuerpo, cielo y tierra, sino en cuanto que es obra de Dios; y si hemos de estudiar al Profeta, no lo haremos en cuanto que es hombre, noble, sabio y virtuoso, sino en cuanto que es enviado de Dios; y si hemos de estudiar sus palabras, no lo haremos en cuanto que son simplemente palabras, elocuciones y expresiones, sino en cuanto que por su medio se nos comunican las enseñanzas de Dios. No hay, pues, aquí estudio alguno que no trate [4] de Dios, ni objeto investigado, distinto de Dios<sup>1</sup>.

Los límites a que se extiende esta ciencia reducen todos ellos al examen del ser de Dios, de sus atributos, de sus operaciones, de su Enviado, y de la revelación divina que por ministerio de la lengua de éste nos ha sido comunicada. Cuatro son, por consiguiente, las partes cardinales del libro.

PARTE 1.<sup>a</sup> *Examen del ser de Dios.* — En ella demostraremos la existencia de Dios, su eternidad *a parte ante* y *a parte post*, que Dios no es átomo, ni cuerpo, ni accidente, que carece de límite que lo circunscriba y de

<sup>1</sup> Coincide con este punto de vista el que adopta Santo Tomás. Cfr. *Summa c. 2.*, l. II, c. IV: *Quod aliter considerat de creaturis philosophus et aliter theologus*, y *Summa theol.* p. 1.<sup>a</sup>, q. 1.<sup>a</sup>, a. 7: *Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae*, donde dice: «*Omnia autem pertinentur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus, quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem: unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae.*»

relaciones espaciales que lo localicen, que es visible lo mismo que es cognoscible, y que es único. Son, pues, diez las proposiciones que trataremos de demostrar en esta parte.

PARTE 2.<sup>a</sup> *Sobre los atributos de Dios.* — En ella demostraremos que Dios es viviente, sabio, poderoso, volente, oyente, vidente y locuente y que posee los respectivos atributos, a saber, vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Mencionaremos también las propiedades y efectos de estos atributos, lo que todos ellos tienen de común y lo que distingue a unos de otros. Demostraremos asimismo que todos ellos son sobreañadidos a la esencia de Dios, eternos, subsistentes en dicha esencia y que ninguno de ellos es temporal o innovado.

PARTE 3.<sup>a</sup> *Sobre las operaciones de Dios.* — En ella intentaremos probar siete proposiciones, a saber: que Dios no está obligado a imponer a los hombres deber alguno, ni a crearlos, ni a premiarlos si cumplen sus deberes, ni a hacer lo que les sea más conveniente; que no es imposible ni absurdo el que Dios imponga obligaciones que no puedan ser cumplidas; que Dios no está obligado a castigar los pecados; no es imposible ni necesaria para Dios la misión de los profetas, sino tan sólo posible o contingente. En la introducción a esta parte se explica también el significado de los términos *necesario*, *bueno* y *malo*.

PARTE 4.<sup>a</sup> *Sobre los enviados de Dios.* — Trátase aquí de la revelación divina comunicada a los hombres por medio de Mahoma y relativa a la resurrección, al cielo y al infierno, a la intercesión profética, al castigo de la tumba, a la balanza de las acciones humanas y a la prueba del puente. Consta de cuatro capítulos: 1.<sup>o</sup>, demostración.



nidad en general, pero no a cada uno de los fieles en particular. La cuarta analiza los métodos demostrativos que empleo en este libro.

En cuanto a sus objetos cardinales, son cuatro, y todos ellos en su conjunto se reducen al estudio de Dios, pues si aquí hemos de estudiar el mundo, no lo consideraremos en cuanto que es mundo, es decir, cuerpo, cielo y tierra, sino en cuanto que es obra de Dios; y si hemos de estudiar al Profeta, no lo haremos en cuanto que es hombre, noble, sabio y virtuoso, sino en cuanto que es enviado de Dios; y si hemos de estudiar sus palabras, no lo haremos en cuanto que son simplemente palabras, elocuciones y expresiones, sino en cuanto que por su medio se nos comunican las enseñanzas de Dios. No hay, pues, aquí estudio alguno que no trate [4] de Dios, ni objeto investigado, distinto de Dios <sup>1</sup>.

Los límites a que se extiende esta ciencia redúcense todos ellos al examen del ser de Dios, de sus atributos, de sus operaciones, de su Enviado, y de la revelación divina que por ministerio de la lengua de éste nos ha sido comunicada. Cuatro son, por consiguiente, las partes cardinales del libro.

PARTE 1.<sup>a</sup> *Examen del ser de Dios.* — En ella demostraremos la existencia de Dios, su eternidad *a parte ante* y *a parte post*, que Dios no es átomo, ni cuerpo, ni accidente, que carece de límite que lo circunscriba y de

<sup>1</sup> Coincide con este punto de vista el que adopta Santo Tomás. Cfr. *Summa c. g.*, l. II, c. IV: *Quod aliter considerat de creaturis philosophus et aliter theologus*, y *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 1.<sup>a</sup>, a. 7: *Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae*, donde dice: «*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem: unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae.*»

relaciones espaciales que lo localicen, que es visible lo mismo que es cognoscible, y que es único. Son, pues, diez las proposiciones que trataremos de demostrar en esta parte.

PARTE 2.<sup>a</sup> *Sobre los atributos de Dios.* — En ella demostraremos que Dios es viviente, sabio, poderoso, volente, oyente, vidente y locuente y que posee los respectivos atributos, a saber, vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Mencionaremos también las propiedades y efectos de estos atributos, lo que todos ellos tienen de común y lo que distingue a unos de otros. Demostraremos asimismo que todos ellos son sobreañadidos a la esencia de Dios, eternos, subsistentes en dicha esencia y que ninguno de ellos es temporal o innovado.

PARTE 3.<sup>a</sup> *Sobre las operaciones de Dios.* — En ella intentaremos probar siete proposiciones, a saber: que Dios no está obligado a imponer a los hombres deber alguno, ni a crearlos, ni a premiarlos si cumplen sus deberes, ni a hacer lo que les sea más conveniente; que no es imposible ni absurdo el que Dios imponga obligaciones que no puedan ser cumplidas; que Dios no está obligado a castigar los pecados; no es imposible ni necesaria para Dios la misión de los profetas, sino tan sólo posible o contingente. En la introducción a esta parte se explica también el significado de los términos *necesario*, *bueno* y *malo*.

PARTE 4.<sup>a</sup> *Sobre los enviados de Dios.* — Trátase aquí de la revelación divina comunicada a los hombres por medio de Mahoma y relativa a la resurrección, al cielo y al infierno, a la intercesión profética, al castigo de la tumba, a la balanza de las acciones humanas y a la prueba del puente. Consta de cuatro capítulos: 1.º, demostración



de la verdad de la misión profética de Mahoma; 2.º, explicación de los dogmas de la vida futura que por su lengua han sido revelados; 3.º, sobre el *imamato* o suprema autoridad y sus condiciones; 4.º, explicación del criterio canónico para la excomunión de las sectas innovadoras.

#### ACLARACION PRIMERA

Demuéstrase que el estudio de esta ciencia es importante para la religión.

TEN presente que el preocuparse de aquello que no lo merece y el perder el tiempo en aquello de que no necesitamos, es el colmo del extravío y el *summum* de la quiebra, tanto si se trata de cosas especulativas como de cosas prácticas. ¡Líbrenos Dios de [5] estudiar ciencias inútiles!

El negocio más importante para la totalidad de los hombres es el logro de la felicidad eterna y la fuga de la condenación perdurable. Ahora bien, los profetas han enseñado a los hombres que Dios tiene sobre sus criaturas ciertos derechos y que les ha impuesto determinados deberes, relativos a sus acciones, a sus palabras y a sus creencias. De modo que aquel cuya lengua no habla con veracidad y cuyo espíritu no se pliega a la verdad y cuyos miembros corpóreos no se adornan con la equidad, su fin será el fuego infernal y su término la ruina.

Pero los profetas no se han limitado a informar simplemente a los hombres, sino que además han aducido, como testimonio de su veracidad, cosas peregrinas y obras maravillosas que, rompiendo el curso habitual de



la naturaleza, se salen de la esfera de las cosas posibles para los hombres. De modo que quien ha visto tales cosas con sus propios ojos o ha oído al menos la narración de su acaecimiento por medio de tradición auténtica y no interrumpida, espontáneamente le viene la idea de que los profetas pueden ser veraces en lo que enseñan; más diré: adquiere la probable presunción de que así debe ser, a la simple audición primera de tales fenómenos y antes de aplicar el esfuerzo de la razón a distinguir entre los milagros verdaderos y las maravillas de las artes.

Esta presunción espontánea o aquella mera sospecha de evidente posibilidad bastan para arrancar del corazón la tranquila seguridad en que vive y llenarlo de terror y miedo, y moverlo a reflexionar y meditar, y sacarlo de la paz y el reposo, y asustarlo con el peligro a que se expone viviendo a sus anchas en la negligencia, y convencerlo de que la muerte ha de venir sin duda, y de que lo que tras de la muerte viene, oculto está a las miradas de los hombres, y de que cuanto los profetas refieren no cae fuera de la posibilidad. Lo prudente, pues, será abandonar el estado de negligencia y examinar profundamente la realidad de este negocio.

Porque sólo con las maravillas que esos profetas han exhibido en prueba de la posibilidad de su veracidad, y aun antes de averiguar si de hecho es verdad lo que ellos dicen, es evidente que no son menos dignos de crédito que una persona cualquiera que nos asegurase que debíamos salir de nuestra casa y habitación fija por el hecho de que una fiera hubiese penetrado en ella, diciéndonos: "¡Toma tus precauciones y guárdate cuidadosamente de ella!". Con sólo oír su aviso, con sólo pensar que el peligro de que esa persona nos informa está den-

tro de lo posible y contingente, no osaríamos ya dar un paso adelante y penetrar en la casa, sino que extremaríamos toda cautela. Ahora bien, si la muerte es de cierto nuestra patria y nuestro lugar de asiento, ¿cómo no ha de ser empresa importante y digna de preocuparnos el tomar precauciones contra los peligros que tras de la muerte nos amenazan? Por lo tanto, el más grave e importante negocio será para nosotros el de averiguar si esas cosas, que el Profeta nos asegura y cuya posibilidad nuestro espíritu advierte al primer golpe de vista y antes de toda reflexión, son realmente absurdas en sí mismas y de hecho o bien son verdaderas y realmente positivas, sin duda de ningún género <sup>1</sup>.

Ahora bien, de las varias cosas que el Profeta nos dice, una es ésta: "Tenéis un Señor que os ha impuesto ciertos deberes. El os castigará si no los cumplís y os premiará si los cumplís. A mí me ha enviado como mensajero para que os explique esos deberes." Indudablemente que a nosotros, según esto, nos incumbe la obligación de conocer si tenemos o no un Señor. Y si efectivamente existe ese Señor, habremos de averiguar también si es posible que sea un ser vivo y dotado de palabra, para que pueda mandar y prohibir, imponer deberes y enviar mensajeros. Y si está dotado de palabra, habremos de averiguar después si es poderoso, es decir, capaz de castigar y premiar según que resistamos u obedezcamos sus mandamientos. Y si es poderoso, habremos

<sup>1</sup> El tema, insinuado aquí someramente por Algazel, es tópico en casi todas su obras ascéticas. Los pasajes del *Ihtá*, *Mizán* y *Alarbatn*, en que lo desenvuelve ampliamente, pueden leerse traducidos en mi opúsculo titulado *Los precedentes musulmanes del parí de Pascal* (Santander, «Boletín de la biblioteca de Menéndez y Pelayo», 1920).



también de averiguar luego si esa persona es veraz cuando nos dice: "Yo soy el mensajero enviado por Dios a vosotros." Y una vez que todo esto nos resulte claro, estaremos sin duda ya obligados — caso de ser discretos — a tomar nuestras precauciones, a mirar por nuestras almas, a despreciar esta vida caduca, comparada con la otra vida que ha de ser perdurable. El hombre sensato es, en efecto, aquel que piensa en sus postrimerías y que no se deja engañar por lo que pronto pasa.

Ahora bien, el objeto de esta ciencia es precisamente demostrar de manera apodíctica la existencia de Dios, que es ese Señor Altísimo, sus atributos, sus operaciones y la veracidad de los profetas, tal y como en el índice lo hemos ya puntualizado. Luego toda esta materia es importante y digna de preocupar, sin excusa, al hombre sensato.

OBJECIÓN. Pero alguien dirá: "No niego la existencia de ese estímulo que mi alma siente y que me impulsa a averiguar esas cosas; pero lo que yo no sé es si [6] tal impulso es fruto espontáneo de la naturaleza y complexión física de mi ser y exigencia de la razón natural, o si es un deber que me impone la divina revelación, pues sobre el origen y fuente de las obligaciones humanas discuten los hombres y discrepan entre sí."

RESPUESTA. Eso no lo conocerás, sino al fin de este libro, cuando discutamos cuál sea la fuente de la obligación. Ocuparse ahora en eso es inútil. Más diré: una vez que el estímulo de averiguar aquellas cosas se da de hecho, no hay ya otro camino que ponerse en movimiento para buscar la salvación. El que de esas dudas se preocupa, parece al hombre que habiéndole picado una serpiente o un alacrán y viendo que de nuevo va a picarle

y pudiendo perfectamente huir, se queda parado, no obstante, para averiguar antes si la serpiente le ha venido a picar por la derecha o por la izquierda<sup>1</sup>. Esa es acción propia de insensatos e imbéciles. ¡Librenos Dios de preocuparnos de lo que es inútil, descuidando las cosas importantes y fundamentales!

<sup>1</sup> El tema de esta comparación parece inspirado en el de las fábulas de Locman, tituladas: *La gacela y el zorro*, y *El niño que se ahoga*.



## ACLARACION SEGUNDA

Demuéstrase que el estudio de esta ciencia, aunque sea importante en general, no lo es para determinadas personas, sino que, antes bien, para éstas lo importante es abstenerse de su estudio.

**T**EN presente que las pruebas racionales que hemos de emplear en esta ciencia son algo así como los medicamentos con los cuales se tratan las dolencias de los corazones humanos. Por consiguiente, si el médico que los ha de aplicar no es experto, de inteligencia penetrante y de juicio sólido, más será lo que perjudique con su medicación que lo que cure. Sepa, pues, todo el que quiera sacar algún resultado del contenido de este libro y algún provecho de esta ciencia, que las gentes son de cuatro grupos:

**GRUPO 1.º** Creen en Dios, dan crédito a la palabra de su Profeta, sinceramente profesan en el fondo del alma la doctrina de la verdad y se ocupan, bien en la vida devota, bien en un oficio manual. A estos tales conviene dejarlos en el estado en que viven, sin remover sus creencias excitándoles a estudiar esta ciencia. El autor de la revelación divina, efectivamente, jamás exigió de los árabes, a quienes invitó a la nueva religión, más que el asentimiento, sin distinguir entre asentimiento por simple

acto de fe o asentimiento por persuasión basada en la autoridad o asentimiento por convicción nacida de certeza racional apodíctica. Es éste un hecho que se sabe de cierto, porque se conoce perfectamente la conducta seguida habitualmente por el Profeta para aumentar e intensificar la fe de los árabes incultos, que espontáneamente se adelantaban a prestar asentimiento a su invitación, no por estudios racionales ni por pruebas apodícticas, sino sencillamente por algún mero indicio externo o por alguna coincidencia eventual que antes de toda reflexión impresionaba sus corazones y los llevaba a confesar la verdad y a reconocer sumisos la veracidad del Profeta. Así pues, los hombres de este grupo 1.º son, en realidad, creyentes, y no conviene que se les turbe en las creencias que profesan, pues si se les leyesen las pruebas apodícticas de los dogmas y las dificultades que contra ellas se pueden oponer y la solución de estas objeciones, no es seguro que no se les quedase adherida al espíritu alguna de aquellas dificultades racionales y se adueñase de sus inteligencias y ya no fuera posible borrarla luego con ninguno de los argumentos empleados para desatarla. Por eso no consta de los compañeros del Profeta que se ocupasen jamás en el estudio de esta ciencia, ni por investigación personal, ni por enseñanza oral, ni por redacción de obras. Antes bien, lo que consta es que su ocupación exclusiva fué la vida devota y la invitación a practicarla, exhortando a las gentes a la rectitud y a la virtud en sus pensamientos, sentimientos, acciones y conducta.

**GRUPO 2.º** Está formada esta taifa por todos aquellos que viven apartados de la fe verdadera, como son los infieles y los heterodoxos o innovadores. De ellos, al hombre inculto y rudo, de inteligencia imbécil y obtusa,



tercamente adherido al criterio de autoridad y habituado al error desde su educación primera hasta la edad pro-  
 vecta [7], nada le aprovecha sino el azote y la espada. La mayoría de los infieles se hicieron musulmanes a la sombra de las espadas, pues con la espada y lanza realiza Dios lo que no realiza con la razón apodíctica y el lenguaje humano. Por eso, cuando se estudian detenidamente las páginas de la historia, no se topa jamás con un combate entre musulmanes e infieles, del cual no resultase que un grupo de éstos se inclinara a la sumisión y abandonara el extravío; en cambio, no se topa jamás con una asamblea de discusión y disputa teológica, de la cual no resulte un aumento de obstinación y contumacia en la propia opinión. Y no vayas a creer que esto que decimos redunde en desprestigio del valor de la razón natural y de las pruebas apodícticas. Es que la luz de la razón es una gracia con la que Dios distingue tan sólo a las contadas personas a quienes ama, mientras que la cortedad de alcances y la incultura es lo que predomina en las gentes, las cuales, cabalmente por sus cortos alcances, no pueden comprender las pruebas apodícticas de la razón natural, como tampoco perciben la luz del sol los ojos de los murciélagos. Las gentes éstas corrompen, pues, a la ciencia, lo mismo que corrompe el escarabajo los aromas de la rosa. De gentes como éstas es de quienes decía el doctor El Xafeí: "Quien a los necios otorga de la ciencia el don, lo malbarata; y quien rehusa concederlo a los que lo merecen, es injusto,"<sup>1</sup>.

GRUPO 3.º Está formado por aquellos que creen

<sup>1</sup> Este doctor, teólogo ortodoxo y fundador de la escuela jurídica que de su nombre se llama escuela *xafeí*, murió el año 204 de la hégira (820 de J. C.).

en la doctrina de la verdad, sólo por autoridad y por simple fe en lo que oyen; pero, dotados naturalmente de un ingenio sagaz y despierto, pronto les nacen espontáneamente en el alma dudas y dificultades que turban su fe en los dogmas y hacen vacilar su confianza, o también hiere sus oídos eventualmente cualquier objeción que deja profunda huella en sus corazones. A éstos es preciso tratarlos con amable delicadeza para devolverles la confianza perdida y disipar sus dudas mediante las razones, meramente persuasivas, que sea posible emplear con ellos y que les sean admisibles, aunque sólo sea afeándoles sus dudas y provocando en sus almas la aversión a ellas, o simplemente con la lectura de un versículo del Alcorán o con una tradición del Profeta o con una sentencia de algún autor, que ellos tengan en mucho. Y una vez que con esta exigua cantidad de razonamiento cesen sus dudas, ya no conviene que se les hable de pruebas estrictamente tales, construídas según las normas lógicas del arte dialéctico, pues tales pruebas quizá les abrieran otras puertas de objeciones y dudas. Ahora, si se trata de un individuo muy vivo y sagaz de ingenio a quien no satisfacen más que razones profundas y objetivas, ya será entonces lícito emplear con él alguna prueba filosófica; pero sólo en la medida indispensable para llenar la necesidad y exclusivamente en el lugar y ocasión en que la duda haya surgido.

GRUPO 4.º Está formada esta taifa por herejes en quienes se advierten evidentes indicios de sagacidad y de ingenio penetrante, y de quienes es de esperar, por eso, que acepten la verdadera religión, bien porque ya les asaltan dudas acerca de sus erradas creencias, bien porque sus corazones se muestran espontáneamente dó-



ciles y fáciles a dar entrada a dichas dudas. A éstos es preciso tratarlos también con amable delicadeza para inclinar sus ánimos a la verdadera religión y dirigirlos hacia la fe ortodoxa; pero no con violentas disputas ni con apasionamiento fanático, pues esto serviría sólo para aumentar en ellos los estímulos de la rebeldía y el extravío y para provocar en sus ánimos los impulsos de la pertinacia y obstinación en el error. La mayoría de los errores heterodoxos arraigan en los corazones del vulgo únicamente por el fanatismo apasionado de algún grupo de ignorantes ortodoxos que exponen la verdad con aire de superioridad y de magisterio, mirando a sus pobres adversarios con ojos despectivos y desdeñosos, con lo cual del interior de los corazones de éstos surge un movimiento de rebeldía y de repulsa contra la verdad, y, en cambio, se arraigan más profundamente en sus almas las falsas creencias que profesan, y ya después les es muy difícil a otros doctores ortodoxos el borrarlas, aunque traten, con amabilidad y buenas formas, de demostrarles su error.

A tales extremos conduce el fanatismo, que sólo por él se explica que haya una secta que profese la creencia de que las letras que el hombre pronuncia en el momento presente son [8] eternas, aun después de cesar de proferirlas ya durante todo el resto de su vida. Si no fuese por el dominio que Satanás ejerce en las almas mediante la terquedad y el fanatismo en defensa de los errores heréticos, es seguro que no se encontraría una creencia como ésa arraigada en el corazón ni siquiera de un loco, mucho menos en el de un hombre discreto <sup>1</sup>. La dispu-

<sup>1</sup> Alude a la doctrina de los teólogos ortodoxos exagerados que explicaban la eternidad de la palabra de Dios, es decir, del Alcorán, en un sentido tan estricto e irracional, que hasta consideraban como in-

ta, la polémica es, sencillamente, una enfermedad que no tiene cura. Guárdese, pues, de ella el hombre religioso con todo empeño, evite el odio y el rencor, mire a todos los hombres, criaturas de Dios, con ojos de bondad, emplee la dulzura y el amor como medios para dirigir a sus correligionarios extraviados, guárdese de la dureza que sólo sirve para provocar los estímulos del extravío, y tenga por cierto que la contradicción violenta es lo que más excita a la pertinacia y que el fanatismo es el medio que más ayuda a arraigar la contumacia en el ánimo del hereje y que por esa ayuda que ha prestado se le exigirá estrecha cuenta en el día del juicio <sup>1</sup>.

creadas y eternas las letras del texto alcoránico pronunciadas por el hombre. Sobre la historia de las polémicas suscitadas por este tema, véase Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, págs. 93 y sigs.

<sup>1</sup> La doctrina que Algazel desenvuelve en esta *Aclaración segunda* es un resumen de la contenida en su opúsculo titulado *Ilcham*, o sea *Libro para apartar al vulgo del estudio de la teología*, cuyo análisis completo con extractos de sus pasajes más típicos publicamos en nuestro estudio titulado *La psicología de la creencia según Algazel* (cfr. «Revista de Aragón», 1902), y reproducimos ahora en el *Apéndice I*.



## ACLARACION TERCERA

Demuéstrase que el estudio de esta ciencia es un deber que incumbe únicamente a la comunidad en general y no a todos y cada uno de los fieles.

**T**EN presente que el engolfarse en esta ciencia y el ocuparse en asistir a las reuniones de los que la cultivan no es una obligación que incumba a todos y cada uno de los fieles, sino tan sólo a la comunidad, tomada en conjunto.

Por lo que atañe a lo primero, ya se te habrá evidenciado la prueba de su verdad en la aclaración anterior, pues en ella se ha demostrado que no obliga a todos y cada uno de los fieles más que el firme asentimiento a la verdad revelada y la ausencia de toda duda e incertidumbre de corazón en el que tiene fe. Ahora bien, el disipar la duda es un deber que tan sólo incumbe a un individuo, cuando la tal duda le haya sobrevenido.

**OBJECCIÓN.** Pero dirás: "Y ¿cómo este deber puede venir a ser obligatorio para la comunidad en general, si antes dijiste que a la mayoría de aquellos cuatro grupos de hombres le perjudica ese estudio, en vez de serle útil?"

**RESPUESTA.** Ten en cuenta que, como ya antes se

dijo, el disipar las dudas que sobrevengan acerca de los dogmas fundamentales es una obligación que debe cumplirse. Que de hecho sobrevengan tales dudas, no es ningún imposible, aunque tan sólo acaezca en el menor número de los casos. Por otra parte, la vocación a la verdadera fe, realizada mediante pruebas racionales del dogma, es oficio que también tiene su importancia religiosa. Además, tampoco es inverosímil el hecho de que surja un heresiarca que se consagre a la tarea de seducir a los simples fieles sugiriéndoles dudas en la fe. Y entonces, sí, será indispensable que alguien tome a su cargo la tarea de hacer frente a sus objeciones mediante el razonamiento y de contrarrestar sus seducciones afeando su conducta. Ahora bien, todo eso no cabe realizarlo más que con esta ciencia. Y como no hay país alguno que esté libre de semejantes peligros contra la fe, resulta que es necesario que exista en toda región y comarca algún individuo que se encargue de la defensa de la verdad y se ocupe en el estudio de esta ciencia, haciendo frente a los propagadores de la herejía, atrayendo a los que comienzan a apartarse de la verdadera fe y disipando las dudas que en los corazones de los fieles surjan. Si en la región entera no hubiese al menos un individuo que atendiese a esta necesidad, los habitantes todos de la región quedarían privados del medio indispensable para satisfacerla, lo mismo que les ocurriría si careciesen de médicos o de juristas en absoluto.

Claro es que si en la región no hubiese nadie que profesara la teología ni el derecho canónico y un particular se dedicase por afición a estudiar una sólo de ambas ciencias por carecer de la holgura de tiempo indispensable para estudiar las dos a la vez, diríamos que ese tal es-



## ACLARACION TERCERA

Demuéstrase que el estudio de esta ciencia es un deber que incumbe únicamente a la comunidad en general y no a todos y cada uno de los fieles.

**T**EN presente que el engolfarse en esta ciencia y el ocuparse en asistir a las reuniones de los que la cultivan no es una obligación que incumba a todos y cada uno de los fieles, sino tan sólo a la comunidad, tomada en conjunto.

Por lo que atañe a lo primero, ya se te habrá evidenciado la prueba de su verdad en la aclaración anterior, pues en ella se ha demostrado que no obliga a todos y cada uno de los fieles más que el firme asentimiento a la verdad revelada y la ausencia de toda duda e incertidumbre de corazón en el que tiene fe. Ahora bien, el disipar la duda es un deber que tan sólo incumbe a un individuo, cuando la tal duda le haya sobrevenido.

**OBJECCIÓN.** Pero dirás: "Y ¿cómo este deber puede venir a ser obligatorio para la comunidad en general, si antes dijiste que a la mayoría de aquellos cuatro grupos de hombres le perjudica ese estudio, en vez de serle útil?"

**RESPUESTA.** Ten en cuenta que, como ya antes se

dijo, el disipar las dudas que sobrevengan acerca de los dogmas fundamentales es una obligación que debe cumplirse. Que de hecho sobrevengan tales dudas, no es ningún imposible, aunque tan sólo acaezca en el menor número de los casos. Por otra parte, la vocación a la verdadera fe, realizada mediante pruebas racionales del dogma, es oficio que también tiene su importancia religiosa. Además, tampoco es inverosímil el hecho de que surja un heresiarca que se consagre a la tarea de seducir a los simples fieles sugiriéndoles dudas en la fe. Y entonces, sí, será indispensable que alguien tome a su cargo la tarea de hacer frente a sus objeciones mediante el razonamiento y de contrarrestar sus seducciones afeando su conducta. Ahora bien, todo eso no cabe realizarlo más que con esta ciencia. Y como no hay país alguno que esté libre de semejantes peligros contra la fe, resulta que es necesario que exista en toda región y comarca algún individuo que se encargue de la defensa de la verdad y se ocupe en el estudio de esta ciencia, haciendo frente a los propagadores de la herejía, atrayendo a los que comienzan a apartarse de la verdadera fe y disipando las dudas que en los corazones de los fieles surjan. Si en la región entera no hubiese al menos un individuo que atendiese a esta necesidad, los habitantes todos de la región quedarían privados del medio indispensable para satisfacerla, lo mismo que les ocurriría si careciesen de médicos o de juristas en absoluto.

Claro es que si en la región no hubiese nadie que profesara la teología ni el derecho canónico y un particular se dedicase por afición a estudiar una sólo de ambas ciencias por carecer de la holgura de tiempo indispensable para estudiar las dos a la vez, diríamos que ese tal es-



taría obligado a dedicarse al estudio del derecho canónico, más que al de la teología, si se nos consultase acerca de cuál de las dos ciencias debía preferir, pues la necesidad del derecho canónico es más general y los casos de duda que exigen solución son en esta materia más frecuentes, ya que no hay nadie que ni de día ni de noche deje de necesitar el recurrir a la consulta de la moral o derecho canónico, mientras que es mucho menos frecuente la necesidad de disipar las dudas dogmáticas por medio del estudio de la teología.

Asimismo, si en la región no hay ni una sola persona que profese la medicina ni el derecho canónico, importará mucho más el dedicarse al estudio de éste, que no al de aquélla, puesto que su necesidad se extiende en común a las muchedumbres y al vulgo de las gentes todas, mientras que la medicina no la necesitan los sanos, y los enfermos son menos en número que los que tienen salud; el enfermo, en cambio, no puede prescindir del [9] derecho canónico, como tampoco puede prescindir de la medicina, si bien la necesidad que de ésta tiene es para conservar su vida temporal y caduca, mientras que de la moral o derecho canónico necesita para su vida perdurable, y la diferencia que, existe entre ambas vidas es bien grande; de modo que, cuando comparas el fruto de la medicina con el fruto de la moral canónica, adviertes cuánta es la diferencia que hay entre uno y otro.

Que el derecho canónico sea la más importante de las ciencias te lo demostrará el hecho de que los compañeros del Profeta se dedicaron a su estudio en sus mutuas consultas y conferencias. Ni te dejes extraviar por el argumento con que tratan de asustar a la gente los que ponderan la importancia de la teología dogmática, diciendo

que ésta es la raíz, y el derecho canónico es sólo una de sus ramas, pues si bien esa afirmación es exacta, sin embargo, también es perfectamente inútil para el tema que ahora discutimos. La raíz, en efecto, es la creencia, la fe ortodoxa, el asentimiento decidido a la verdad revelada; pero esa fe se logra perfectamente por la mera sumisión a la autoridad, sin necesidad de recurrir a las pruebas apodícticas y a las sutilezas dialécticas, más que raras veces. También el médico acostumbra a embrollar la cuestión, diciendo: "Tu existencia, tu salud, la existencia de tu cuerpo se apoyan en mi arte; tu vida de mí depende. La vida y la salud son lo primero; después, en segundo lugar, viene el ocuparse en el negocio de la religión." Sin embargo, a nadie se le oculta lo que de sofisticado late bajo estas palabras, y a lo cual ya hemos antes aludido.



## ACLARACION CUARTA

Explícense los métodos demostrativos que hemos empleado en este libro.

TEN presente que los métodos demostrativos son de muchas y diferentes especies. Algunas de ellas las hemos citado en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, y con más extensión las hemos estudiado en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*<sup>1</sup>. Vamos, pues, a prescindir, en este libro, de los métodos demostrativos más difíciles y de las formas de razonamiento más oscuras, con el propósito de atender, ante todo, a la claridad, buscando a la vez la concisión y pro-

<sup>1</sup> En el *Apéndice II* insertamos un análisis completo del contenido de estos dos manuales de lógica. La misma materia fué estudiada también por Algazel en otros libros suyos, aunque no tan de propósito. Así, por ejemplo, en el prólogo de su *Mostasfa* (Cairo, 1322-1325 hégira), págs. 10-55 del tomo I, resume la doctrina de los dos manuales dichos. En el titulado *Quistás* (Cairo, 1318 hégira), págs. 27-77, desarrolla también las leyes del silogismo categórico, hipotético y disyuntivo y las especies varias de sofismas, en sus seis primeros capítulos. Finalmente, el libro I de su obra titulada *Macásid alfalasifa* o *Intenciones de los peripatéticos musulmanes* (Cairo, 1331 hégira) está consagrado a la lógica asimismo. Esta última obra fué conocida de los escolásticos, por haber sido traducida al latín en Toledo. Cfr. *supra*, pág. 6.

curando evitar la prolijidad. Nos limitaremos, pues, a estudiar tres métodos tan sólo.

MÉTODO 1.º Es el de la exploración dilemática. Consiste en reducir la cuestión a dos solas partes, en que se la divide; declárase después falsa una de ellas, y de esta negación se deduce la afirmación de la otra. Así, por ejemplo, decimos: "El mundo, o es temporal o es eterno; pero es absurdo que sea eterno; luego se sigue, indudablemente, que es temporal." Esta consecuencia es la tesis que tratamos de demostrar, cuyo conocimiento lo hemos deducido de otros dos conocimientos: uno de ellos es éste: "El mundo, o es temporal o es eterno", puesto que el juicio que tiene por objeto esa reducción es un acto de conocimiento; el segundo conocimiento es éste: "Es absurdo que el mundo sea eterno"; esto es también otro acto de conocer. El tercero es el que deriva, necesariamente, de los otros dos, o sea el conocimiento que buscábamos, a saber, que "el mundo es temporal".

Todo conocimiento que se busca o trata de adquirir, es imposible obtenerlo de otro modo que por deducción de dos conocimientos, los cuales son sus dos raíces; pero no bastan cualesquiera raíces, sino que es además preciso que entre ambas exista cierto enlace en determinada forma y bajo condiciones fijas; una vez que el enlace se da en esas condiciones determinadas, engendra un tercer conocimiento, que es el que se busca. Este tercer conocimiento lo llamaremos *pretensión*, cuando tengamos adversario; lo llamaremos *proposición*, cuando no lo tengamos, pues entonces es sencillamente el objeto que se propone el que razona; lo llamaremos también *fruto* y *rama*, por relación a las dos raíces, puesto que de ambas



## ACLARACION CUARTA

Explícanse los métodos demostrativos que hemos empleado en este libro.

TEN presente que los métodos demostrativos son de muchas y diferentes especies. Algunas de ellas las hemos citado en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, y con más extensión las hemos estudiado en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*<sup>1</sup>. Vamos, pues, a prescindir, en este libro, de los métodos demostrativos más difíciles y de las formas de razonamiento más oscuras, con el propósito de atender, ante todo, a la claridad, buscando a la vez la concisión y pro-

<sup>1</sup> En el *Apéndice II* insertamos un análisis completo del contenido de estos dos manuales de lógica. La misma materia fué estudiada también por Algazel en otros libros suyos, aunque no tan de propósito. Así, por ejemplo, en el prólogo de su *Mostasfa* (Cairo, 1322-1325 hégira), págs. 10-55 del tomo I, resume la doctrina de los dos manuales dichos. En el titulado *Quistás* (Cairo, 1318 hégira), págs. 27-77, desarrolla también las leyes del silogismo categórico, hipotético y disyuntivo y las especies varias de sofismas, en sus seis primeros capítulos. Finalmente, el libro I de su obra titulada *Macásid alfasifa* o *Intenciones de los peripatéticos musulmanes* (Cairo, 1331 hégira) está consagrado a la lógica asimismo. Esta última obra fué conocida de los escolásticos, por haber sido traducida al latín en Toledo. Cfr. *supra*, pág. 6.

curando evitar la prolijidad. Nos limitaremos, pues, a estudiar tres métodos tan sólo.

MÉTODO 1.º Es el de la exploración dilemática. Consiste en reducir la cuestión a dos solas partes, en que se la divide; declárase después falsa una de ellas, y de esta negación se deduce la afirmación de la otra. Así, por ejemplo, decimos: "El mundo, o es temporal o es eterno; pero es absurdo que sea eterno; luego se sigue, indudablemente, que es temporal.". Esta consecuencia es la tesis que tratamos de demostrar, cuyo conocimiento lo hemos deducido de otros dos conocimientos: uno de ellos es éste: "El mundo, o es temporal o es eterno.", puesto que el juicio que tiene por objeto esa reducción es un acto de conocimiento; el segundo conocimiento es éste: "Es absurdo que el mundo sea eterno."; esto es también otro acto de conocer. El tercero es el que deriva, necesariamente, de los otros dos, o sea el conocimiento que buscábamos, a saber, que "el mundo es temporal.,".

Todo conocimiento que se busca o trata de adquirir, es imposible obtenerlo de otro modo que por deducción de dos conocimientos, los cuales son sus dos raíces; pero no bastan cualesquiera raíces, sino que es además preciso que entre ambas exista cierto enlace en determinada forma y bajo condiciones fijas; una vez que el enlace se da en esas condiciones determinadas, engendra un tercer conocimiento, que es el que se busca. Este tercer conocimiento lo llamaremos *pretensión*, cuando tengamos adversario; lo llamaremos *proposición*, cuando no lo tengamos, pues entonces es sencillamente el objeto que se propone el que razona; lo llamaremos también *fruto y rama*, por relación a las dos raíces, puesto que de ambas



es resultado, y porque toda vez que [10] el adversario admita las dos raíces, tiene que admitir también, por necesidad, e indudablemente, la rama que de ambas deriva, o sea la verdad de la pretensión.

MÉTODO 2.º Consiste en ordenar las dos raíces de otro modo, como cuando decimos: "Todo aquello que no puede existir sin cosas temporales es temporal.", Esta es una raíz. "El mundo no puede existir sin cosas temporales.", Esta es otra raíz. De ambas se sigue, necesariamente, la verdad de nuestra pretensión, que es que "el mundo es temporal.", o sea la proposición. Reflexiona a ver si acaso cabe concebir que el adversario admita las dos raíces, y si es posible, luego, que niegue la verdad de la pretensión, y conocerás de cierto que eso es imposible.

MÉTODO 3.º Consiste en que nos propongamos, no ya demostrar la verdad de nuestra pretensión, sino más bien probar la imposibilidad de la pretensión del adversario, demostrando que ella conduce al absurdo, y lo que conduce al absurdo tiene que ser indudablemente absurdo. Ejemplo: "Si fuese verdad lo que el adversario afirma, o sea que las revoluciones de la esfera no tienen fin, seguiríase necesariamente que diría también verdad el que dijese que algo que no tiene fin ha terminado ya y se ha acabado; pero es bien sabido que esta consecuencia es absurda; luego de aquí se sigue, indudablemente, que también es absurda la tesis que a este absurdo conduce, es decir, la tesis del adversario.",

Hay aquí también dos raíces. Una de ellas es el decir: "Si las revoluciones de la esfera no tienen fin, ha terminado ya lo que no tiene fin.", Es, efectivamente, una afirmación, que pretendemos establecer, ese juicio por el

cual se infiere que ha terminado algo que no tiene fin, de la tesis que afirma que no tienen fin las revoluciones de la esfera. Cabe, sin embargo, imaginar que el adversario la admita o que la niegue diciendo: "No concedo que se siga necesariamente esa consecuencia.", La otra raíz es el decir: "Esta consecuencia es absurda.", Y de esta segunda raíz cabe también concebir que el adversario la rechace diciendo: "Concedo la raíz primera; pero no concedo esta segunda.", es decir, la imposibilidad de que termine lo que no tiene fin. Mas, si el adversario admite las dos raíces, la admisión del juicio tercero que de ambas se sigue será forzosa y necesaria, es decir, el reconocimiento de lo absurdo de su tesis, que a ese absurdo conduce.

Estos son los tres métodos de demostración que engendran evidencia, sin que quepa negar que con ellos se adquiere conocimiento cierto. Este conocimiento que se adquiere es la proposición que se buscaba y que se trataba de probar. El enlace mutuo o acoplamiento de las dos raíces, del que se sigue necesariamente ese conocimiento, es lo que se llama *prueba*. Conocer el modo de seguirse necesariamente esa proposición del enlace de las dos raíces, es conocer el modo demostrativo de la prueba. Tu acto mental por el cual traes a la presencia de tu espíritu las dos raíces y buscas sagazmente cómo inferir de ambas el tercer conocimiento, es la *reflexión* o *especulación* racional. Por consiguiente, para adquirir el conocimiento que buscas, te son precisos dos requisitos: 1.º, traer a la presencia del espíritu las dos raíces, lo cual se llama *pensamiento*; 2.º, buscar sagaz y apasionadamente el modo de inferir lo buscado del enlace de las dos raíces, y esto se llama *estudio* o *investigación*. Por eso, aquellos que atienden exclusivamente al 1.º de estos



dos requisitos, dicen, cuando tratan de definir la *especulación*, que ésta es el *pensamiento*. En cambio, los que atienden únicamente al requisito 2.º, dicen que especular es buscar la ciencia o la opinión más probable. Mas quienes atienden a la vez a ambos requisitos, dicen que especulación es el pensamiento que investiga la ciencia o la opinión más probable.

Así es, pues, como debe entenderse lo que significa la prueba, lo probado, el modo de probar y la real esencia de lo que es la especulación racional. Y, después de esto, déjate ya de todas las prolijas digresiones y repetidas explicaciones que sobre el tema se han escrito, embotando muchísimos folios, los cuales de nada sirven para satisfacer las ansias del investigador ni para apagar la insaciable sed del sediento, pues sólo es capaz de penetrar el sentido de estos [11] concisos términos técnicos aquel que, tras la lectura de muchas obras de lógica, se da cuenta del fracaso de su empeño. Porque si tú ahora quisieras consultar todo cuanto se ha dicho para definir qué es la especulación racional, esa investigación te probaría que, tras de largos razonamientos, no conseguías obtener resultado alguno útil. En cambio, con sólo saber que en la especulación racional existen únicamente tres actos cognoscitivos, de los cuales dos son raíces o fundamentos, que deben estar enlazados entre sí con una organización determinada, y el tercero ha de seguirse o inferirse necesariamente de ambos y saber, además, que para ello no tienes que observar sino dos requisitos: uno, traer a la presencia de tu espíritu los dos conocimientos fundamentales, y otro, buscar el modo de inferir de ellos el conocimiento tercero, ya, después de esto, quedas en libertad para elegir cualquiera de las definiciones que se

han dado de la especulación racional, bien sea la que entiende por especulación el pensamiento (o sea la presencia de los dos conocimientos en el espíritu), bien la que dice que es la ansiosa búsqueda del modo de inferir de ambos el tercer conocimiento, bien la que lo interpreta en el sentido de esas dos operaciones juntamente, pues todas las explicaciones caben y no hay que hacer mucho caso de los varios tecnicismos convencionales.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> Pero quizá dirás: "Es que mi propósito sería precisamente el conocer el tecnicismo de los teólogos escolásticos, es decir, en qué sentido emplean éstos el término *especulación racional*."

RESPUESTA. Ten presente que, cuando oigas que uno define la especulación por el pensamiento, otro por la investigación y otro por el pensamiento con el cual se investiga, ya no te quedará la menor duda de que las diferencias de tecnicismo de los teólogos escolásticos reducen, en último término, a dichos tres términos. Maravilla será que después de esto haya todavía alguien que, para definir la especulación racional, no le baste con lo dicho y se crea obligado a consultar a la teología escolástica y a su tecnicismo, para elegir por razones uno de aquellos tres términos como el solo exacto, sin darse cuenta de que no caben diferencias de concepto en materia de tecnicismo. Así pues, si atentamente consideras la cuestión y te dejas conducir por el recto camino, conocerás de cierto que la mayor parte de los sofismas nacen del error de quienes buscan las ideas en las palabras, cuando, por el contrario, debieran más bien comenzar por suponer primero las ideas y examinar después y en segundo lugar las palabras, ya que debieran esos tales saber que los conceptos inteligibles no cam-



bian por las diferencias de tecnicismo con que se expresan; pero es que aquellos a quienes Dios niega la gracia de su luz, vuelven la espalda al camino de la verdad y repudian la ciencia positiva y sólida.

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> Pero dirás quizá todavía: "Yo no tengo la menor duda de que la verdad de la pretensión se infiere necesariamente de las dos raíces, siempre que el adversario admita la verdad de éstas; pero ¿de dónde le nace al adversario la necesidad de admitir la verdad de las dos raíces, es decir, de dónde les nace a éstas la fuerza esa que reclama necesariamente el asentimiento?",

RESPUESTA. Ten presente que la verdad de las raíces puede adquirirse por muchos y diversos criterios; sin embargo, pondremos todo empeño en que los que usemos en este libro no pasen de seis:

1.º Verdades sensibles, es decir, percibidas por evidencia de los sentidos externos e internos, como cuando decimos, por ejemplo: "Todo lo nuevo tiene causa; pero en el mundo hay cosas innovadas; luego necesariamente tienen éstas causa.", Nuestra afirmación "En el mundo hay cosas innovadas," es una raíz, cuya verdad es forzoso admitir, pues por evidencia de los sentidos externos percibimos la innovación de los individuos animales y vegetales, de las nubes y las lluvias, así como también la innovación de los accidentes de los sonidos y los colores; y aunque se imagine que estos accidentes se trasladan de un sujeto a otro, también la traslación es una cosa innovada o que comienza a existir. Porque nosotros no pretendemos sino que en el mundo hay cosas innovadas, sin que precisemos si son sustancias o accidentes [12] o traslaciones o algo distinto. Así también, por evidencia de los sentidos internos, conocemos la in-

novación de los dolores, alegrías y pesares en el corazón, sin que sea posible negarlo.

2.º La inteligencia pura. Cuando decimos, por ejemplo, que el mundo o es eterno o es temporal y que tras estas dos hipótesis no cabe una tercera, todo hombre inteligente tiene que reconocer forzosamente la verdad de esta afirmación. Si decimos, por ejemplo: "Lo que no es anterior a las cosas innovadas es innovado; pero el mundo no es anterior a las cosas innovadas; luego es innovado.", la raíz primera, es decir, "Lo que no es anterior a las cosas innovadas es innovado.", tiene que ser admitida forzosamente por el adversario, porque lo que no es anterior a las cosas innovadas tiene que ser o simultáneo a ellas o posterior, sin que quepa una tercera hipótesis; y si el adversario pretendiera una tercera hipótesis, vendría con ello a negar algo que es evidente para la inteligencia; y si negase que es innovado lo simultáneo o posterior a lo innovado, negaría también la evidencia inmediata del entendimiento.

3.º La autoridad de la tradición no interrumpida de testimonios históricos en pro de un hecho. Ejemplo: supongamos que decimos que Mahoma fué veraz, porque "todo el que hace milagros es veraz; pero Mahoma hizo milagros; luego fué veraz.". Si alguien objetase: "Nosotros no concedemos que Mahoma hizo milagros.", le responderíamos: "Mahoma es autor del Alcorán; pero el Alcorán es un milagro; luego Mahoma hizo un milagro.". Supongamos que el adversario concede espontáneamente o mediante pruebas una de las dos premisas, a saber, que el Alcorán es un milagro, pero quiere negar en cambio la otra premisa, o sea, que Mahoma es autor del Alcorán, y dice: "No concedo que el Alcorán sea obra de Maho-



ma., Esto no le será posible negarlo al adversario, porque su verdad consta por la autoridad de la tradición no interrumpida de testimonios históricos, como nos consta por el mismo criterio la existencia de Mahoma, su pretensión a la misión profética, la existencia de la Meca y la existencia de Moisés, Jesús y los demás profetas.

4.º Que la premisa esté ya probada mediante otro silogismo, el cual, mediata o inmediatamente, se funde en proposiciones cuya verdad conste por evidencia sensible, por evidencia intelectual o por autoridad de testimonio histórico. En efecto, la rama, derivada de una raíz, cabe que se la suponga, a su vez, raíz de un nuevo silogismo. Así, por ejemplo, después de que hayamos acabado de demostrar que el mundo es temporal o innovado, nos es posible poner esta conclusión como premisa de un nuevo silogismo, diciendo, por ejemplo: "Todo lo innovado tiene causa; pero el mundo es innovado; luego tiene causa., Ahora bien, los adversarios no pueden negar que el mundo sea innovado, después de que ya hemos establecido con pruebas su innovación.

5.º Verdades de sentido común. Así, por ejemplo, si pretendemos demostrar que los pecados existen por la voluntad de Dios, y decimos: "Todo lo que existe, existe por voluntad de Dios; pero los pecados existen; luego existen por voluntad de Dios., La afirmación "los pecados existen., consta por evidencia sensible, y que sean pecados consta por la revelación divina. La afirmación "todo lo que existe, existe por voluntad de Dios., si el adversario la niega, cabrá refutarle, bien por medio de la revelación — caso de que él la admita — bien por medio de demostración racional; pero nosotros probaríamos esta proposición por el consentimiento unánime de la

comunidad islámica que tiene por verídica esta sentencia: "Lo que Dios quiere, existe, y lo que El no quiere, no [13] existe., Esta verdad, pues, de sentido común impide negar dicha proposición.

6.º Que la premisa esté tomada de las proposiciones que el adversario cree y concede, pues aunque no nos conste a nosotros su verdad ni por demostración racional, ni por evidencia sensible, ni intelectual, podrá aprovecharnos tomándola como premisa de nuestro silogismo, sin que el adversario pueda negarla, ya que si la negase, destruiría él mismo su propia doctrina. Ejemplos de este género hay muchos y no es necesario por ello aducir ninguno en particular.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> Pero dirás: "¿Existe acaso alguna diferencia entre estos criterios, en cuanto a su utilidad mayor o menor en los silogismos o razonamientos especulativos?,"

RESPUESTA. Has de saber que, efectivamente, entre ellos existe cierta diferencia de grado, en cuanto a la extensión mayor o menor de su utilidad. Las verdades de evidencia intelectual y sensible sirven en general para todos los hombres, con la sola excepción de aquellos que carezcan de inteligencia o del sentido respectivo. En tales casos, aunque la proposición siga siendo cognoscible en sí, lo que falta es la facultad para conocerla. Así, por ejemplo, la proposición cognoscible por el sentido de la vista será inútil, si se la emplea para convencer al ciego, y éste tampoco podrá emplearla como premisa, cuando sea él mismo quien trate de demostrar una tesis. Dígase lo propio de la proposición cognoscible por el sentido del oído, respecto del sordo. El criterio de tradición histórica es tam-



bién útil, pero sólo respecto de aquellos a quienes la noticia del hecho ha llegado por dicha tradición, pues la persona a la cual, por ejemplo, no le ha llegado hoy aún la noticia histórica de la predicación de Mahoma, a causa de haber venido recientemente desde un país remoto a vivir entre nosotros, por más que queramos demostrarle, mediante dicho testimonio de autoridad histórica, el hecho de que nuestro profeta Mahoma probó su divina misión con el Alcorán, no podremos lograrlo mientras no transcurra algún tiempo durante el cual, con amor y poco a poco, le informen de tal tradición histórica aquellos que la conozcan..... En cuanto a las premisas cuya verdad consta por otro silogismo anterior, no son útiles sino para aquellos a quienes ya consta la verdad de este silogismo. Las proposiciones que tan sólo se admiten porque son doctrina del adversario, son inútiles para el que especula o razona, y únicamente aprovechan al que discute con quien profesa dicha doctrina. Las premisas de sentido común no son útiles, sino a las personas a quienes les constan por ese criterio.

Estos son los criterios de verdad de las premisas que, conveniente y ordenadamente dispuestas, engendran conocimiento cierto de la conclusión que se busca, porque se la ignora.

Y con esto damos fin a las aclaraciones previas, para ocuparnos ya en los temas cardinales que son objeto de este libro.

## PARTE PRIMERA

### EXAMEN DEL SER DE DIOS

---

*Consta de diez proposiciones.*



## PROPOSICION PRIMERA

Dios existe.

**D**EMOSTRACIÓN. Todo ser que comienza, tiene una causa de su comienzo; pero el mundo es un ser que comienza, luego tiene una causa de su comienzo. Entendemos por *mundo*, todo ser distinto de Dios. Entendemos por *todo ser distinto de Dios*, los cuerpos todos y sus accidentes.

La explicación analítica de este argumento es la siguiente: Ante todo, es indudable la existencia real de seres. Después de esto, sabemos también que todo ser real, o bien ocupa un lugar en el espacio, o bien no lo ocupa; si lo ocupa y carece en sí mismo de toda composición, lo llamamos sustancia simple o átomo, y si existe en él composición con otro ser, le llamamos cuerpo; si no ocupa lugar y reclama para existir un cuerpo en que subsista, le llamamos accidente, y si no tiene tal necesidad, llamámosle Dios.

En cuanto a la existencia real de los cuerpos y de sus accidentes, consta por evidencia de los sentidos. Y en este punto, no hay que hacer caso de quien discuta la existencia de los accidentes [14], aunque te grite mucho y se empeñe en exigirte que se la pruebes, puesto que



sus mismas disputas, discusiones, reclamaciones y gritos, si realmente no existen (como él pretende), ¿a qué vamos a ocuparnos en responderlas y atenderlas? Y si, por el contrario, existen realmente, es indudable que son algo distinto del cuerpo del que disputa, puesto que este cuerpo existía ya antes, sin que existiera aún su discusión. Conoces ya, por consiguiente, que la existencia del cuerpo y del accidente se percibe por evidencia de los sentidos.

En cuanto al ser que no es cuerpo, ni átomo o sustancia simple que ocupe lugar, ni accidente, ya no se percibe su existencia por los sentidos. Ahora bien, nosotros pretendemos que existe y pretendemos también que el mundo existe por él y por su poder. Mas esto que pretendemos no se percibe ya por los sentidos, sino mediante prueba de razón, que es la demostración antes aducida.

Volvamos, pues, ahora a ella, para comprobarla. Consta de dos premisas, que es posible sean negadas ambas por el adversario. Dirémosle, pues: ¿Cuál de las dos premisas quieres discutir? Si responde: "Sólo discuto esa afirmación tuya de que "todo ser que comienza, tiene una „causa de su comienzo,,", porque ¿por dónde sabes que eso es verdad?,,", le responderemos diciendo: Esta tesis es forzoso admitirla, porque es de evidencia primaria y necesaria para el entendimiento, de modo que quien vacila o duda en admitirla, vacila sólo porque quizá no descubre bien lo que queremos expresar con el término "ser que comienza,, y con el término "causa,,; una vez que haya comprendido bien el significado de esos dos términos, necesariamente asentirá su entendimiento a la verdad de la tesis, o sea, que "todo ser que comienza tiene causa,,.

Entendemos, efectivamente, por "ser que comienza,, aquel que no existía, que era nada, y que después ha venido a la existencia. Ahora bien, su existencia, antes de existir de hecho, o era imposible o era posible. Es falso que fuese imposible, puesto que lo imposible no existe de hecho jamás; luego si su existencia era simplemente posible, con ello queremos decir tan sólo esto, a saber, que podía existir y podía no existir, y que, si de hecho no existía, es porque su existencia no es necesaria a su esencia, ya que, si lo fuese, sería un ser necesario y no contingente o meramente posible. Necesita, por tanto, para existir de hecho, de otro ser que dé preferencia a su existencia sobre su no existencia, a fin de convertir su nada en ser. Luego si su inexistencia continuaría sin cesar, en tanto que no hubiese otro ser que diera preferencia a su existencia sobre su inexistencia, resultará que mientras este otro ser no exista, tampoco existirá aquél de hecho. Ahora bien, nosotros no entendemos por "causa,, más que el ser que da preferencia a la existencia de un ser sobre su inexistencia. En suma: el ser que no existe, el ser cuya nada es permanente, no pasará jamás del no-ser al ser, mientras no tenga realidad positiva una cierta cosa capaz de dar preferencia en él a la existencia sobre la inexistencia. Una vez que la idea explicada mediante estas palabras es concebida por el entendimiento, ya éste no puede menos de asentir a su verdad. Y en eso y no más consiste la demostración de la tesis dicha, demostración que, en realidad, se reduce a una simple explicación de los dos términos que la integran: "ser que comienza,, y "causa,, a fin de fundar sobre tal explicación la prueba.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> Si alguien nos dijese ahora: "¿Por



qué rechazáis al adversario que os discute la segunda premisa, o sea, vuestra afirmación de que "el mundo es un ser que comienza?",

RESPUESTA. Esta premisa ya no es de evidencia inmediata para el entendimiento, sino que es preciso demostrarla mediante otra prueba apodíctica, formada de otras dos premisas. Antes hay que advertir que, cuando decimos que el mundo es un ser que comienza, entendemos ahora por mundo los cuerpos y los átomos, no más. Diremos, pues: Todo cuerpo no puede menos de tener cosas innovadas o que comienzan; pero todo lo que no puede menos de tener cosas que comienzan, es un ser que comienza; luego todo cuerpo es un ser que comienza. ¿Sobre cuál de ambas premisas va a versar la discusión?

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> "¿Por qué afirmas que "todo cuerpo o ser que ocupa lugar no puede menos de tener cosas que comienzan?"

RESPUESTA. Porque no puede menos de tener movimiento y reposo, que son dos cosas que comienzan.

OBJECCIÓN 3.<sup>a</sup> "Pretendéis que ambos existen y que ambos, además, comienzan. Mas nosotros no concedemos [15] ni su existencia ni su innovación o comienzo."

RESPUESTA. Esta cuestión, en las obras de teología, se resuelve con largas demostraciones, aunque no merece tal prolijidad, porque el problema jamás puede ser planteado por quien sinceramente desee ser dirigido en el camino de la verdad, ya que jamás le ocurrirá dudar a nadie, que sea discreto, a cerca de la real existencia de los accidentes que en su misma persona experimenta, es decir, de los dolores, enfermedades, hambre, sed y de-

más estados subjetivos, ni le ocurrirá tampoco dudar de la innovación de estos accidentes. Asimismo también, cuando examinamos los cuerpos del mundo, no nos cabe duda alguna de que están sujetos a cambios de estado, y de que estos cambios son algo innovado o que tiene comienzo. Si, pues, la objeción dicha procede de un adversario terco que discute por discutir, de nada sirve hacerle caso. Y si la suponemos de boca de un adversario que crea lo que acabamos de decir, entonces suponemos un absurdo, caso de que el adversario sea hombre sensato.

Es más: realmente, los adversarios, en esta cuestión de la temporalidad o novedad del mundo, son los filósofos peripatéticos, los cuales, explícitamente, sostienen que los cuerpos todos del mundo se dividen en dos grupos: uno, los cielos, que se mueven continuamente, y cuyos movimientos individuales, si bien son innovados o temporales, sin embargo, tomados en conjunto, son eternos *a parte ante* y *a parte post*, por su continuidad y enlace mutuo; otro grupo es el de los cuatro elementos, que están contenidos dentro de la concavidad de la esfera de la luna; todos cuatro participan, en común, de una materia que soporta sus formas y accidentes, y esa materia es eterna, mientras que dichas formas y accidentes son temporales, si bien se suceden unos a otros *ab aeterno e in aeternum* también; añaden que el agua, mediante el calor, se transforma en aire, y el aire se convierte en fuego, y asimismo sucede con el resto de los cuatro elementos; dicen también que éstos se mezclan entre sí mediante mixtiones temporales o innovadas, de las cuales se engendran los minerales, los vegetales y los animales; de modo que, según esto, los cuatro elementos no pueden dejar de revestir esas formas innovadas perpetuamente, como tam-



poco los cielos pueden dejar de estar sujetos eternamente a movimientos que son asimismo innovados o temporales.

Lo que únicamente, pues, nos discuten los filósofos es nuestra otra premisa, o sea, que "lo que no puede menos de tener cosas que comienzan, es un ser que comienza". No hay, por lo tanto, necesidad de detenernos más tiempo en la premisa primera. Sin embargo, para no dejar de cumplir con las reglas de la discusión, diremos todavía: La sustancia corpórea no puede menos de tener movimiento y reposo, que son dos cosas que comienzan. En efecto, en cuanto al movimiento, es de evidencia sensible su comienzo, pues si suponemos una sustancia en reposo, v. gr., la tierra, y suponemos luego que se mueve, esta suposición no es imposible, sino que, antes bien, conocemos de cierto que es contingente o posible; luego cuando ese movimiento, que es contingente, acaece de hecho, es un movimiento que comienza a existir y que aniquila, por ende, su reposo anterior; asimismo, el reposo era, antes del movimiento, algo innovado o que tiene comienzo, pues lo eterno no puede aniquilarse, como lo demostraremos al formular la prueba de la eternidad de Dios.

Si además quisiéramos demostrar que el movimiento es algo sobreañadido al cuerpo, diríamos: Cuando decimos "esta sustancia se mueve", afirmamos algo distinto de la sustancia, por la sencilla razón de que cuando decimos "esta sustancia no se mueve", también decimos verdad, aunque la sustancia continúe existiendo en reposo, pues si lo que entendemos por *movimiento* fuese la misma realidad que entendemos por *sustancia*, la negación de aquél sería la negación de ésta. Asimismo se podría

extender la prueba a la afirmación y negación del reposo; pero empeñarse en probar lo evidente sirve tan sólo para oscurecerlo más en vez de aclararlo.

OBJECCIÓN 4.<sup>a</sup> Pero alguien dirá quizá: "Y ¿por dónde sabéis que el movimiento es algo que comienza? ¿Quién sabe si, por el contrario, es algo que está oculto en el cuerpo y que luego se manifiesta al exterior?,"

RESPUESTA. Si hubiéramos de ocuparnos, en este libro, de problemas extraños y ajenos a su objeto, refutaríamos ahora radicalmente esa teoría, según la cual los accidentes son algo que alternativamente está oculto o manifiesto en los cuerpos; mas como esa teoría en nada contradice la tesis que ahora nos proponemos demostrar, prescindiremos de hacerlo, limitándonos a decir lo siguiente: En la sustancia no puede menos de existir, oculto o manifiesto, el movimiento; pero estos dos fenómenos tienen comienzo; luego la sustancia no puede menos de experimentar fenómenos que comienzan [16].

OBJECCIÓN 5.<sup>a</sup> Pero quizá el adversario replique aún: "¿Quién sabe si el movimiento es algo que se traslada al cuerpo movido, desde otro lugar? ¿Por dónde, en efecto, sabéis que sea falsa la teoría según la cual los accidentes se trasladan de un sujeto a otro?,"

RESPUESTA. A eso responderemos que en refutación de esa teoría se han aducido argumentos muy endebles, y si hubiéramos de traerlos aquí a colación para contradecirlos, daríamos a este libro extensión excesiva. Por eso creemos que lo mejor será limitarnos a refutar dicha teoría demostrando tan sólo que ni la mera posibilidad de la misma puede ser concebida por entendimiento alguno que tenga exacta idea de lo que es el accidente y de lo que es la traslación. El que comprende, en efecto,



la esencia del accidente, se da exacta cuenta de la imposibilidad de su traslación. La palabra "traslación," es aquí, efectivamente, como una metáfora tomada del tránsito local de la sustancia desde un lugar del espacio a otro lugar. Para concebir este tránsito local de la sustancia, necesita el entendimiento concebir previamente la sustancia, el espacio y la apropiación de éste por aquélla, como algo sobreañadido al ser de la sustancia. Después de esto, hay que saber que el accidente necesita de un sujeto o *substratum*, exactamente igual que la sustancia necesita de un lugar en el espacio. Y de aquí nace la imaginación de que el accidente dice relación al sujeto que lo sustenta, exactamente igual que la sustancia dice relación al lugar que en el espacio ocupa. De esta imaginación surge la conjetura de que quizá le sea posible al accidente trasladarse de su sujeto, como lo es a la sustancia trasladarse de su lugar. Mas si esta analogía fuese exacta, es indudable que la apropiación del sujeto por el accidente sería una realidad sobreañadida al ser del accidente y de su sujeto, lo mismo que hemos visto ocurre con la sustancia y su lugar, que también la apropiación de éste por aquélla es algo sobreañadido a la esencia de ambos. De aquí, pues, resultaría que en el accidente subsistiría otro accidente [es decir, esa apropiación, que es una realidad sobreañadida al accidente y a su sujeto]. Pero, entonces, la subsistencia de este nuevo accidente en el primero necesitará de otra apropiación concreta, sobreañadida también al accidente nuevo y a su sujeto. Y así sucesivamente en una cadena interminable, lo cual nos llevaría a afirmar que no tendrá existencia un solo accidente, mientras no existan también otros accidentes infinitos en número.

Examinemos, por lo tanto, a qué causa obedece la diferencia que tiene que existir entre la apropiación concreta del accidente a su sujeto y la apropiación concreta de la sustancia a su lugar, ya que una de las dos apropiaciones es realidad sobreañadida, y la otra no. Sólo de esta manera se podrá disipar el error aquel en que antes incurrió el entendimiento, al conjeturar que el accidente podría quizá trasladarse de su sujeto a otro. El *quid* misterioso de la cuestión estriba en que, si bien al sujeto o *substratum* está adherido el accidente, lo mismo que lo está el lugar a la sustancia, sin embargo, hay una diferencia entre ambas adherencias. Cabe, en efecto, que una cosa esté adherida esencialmente a otra, y cabe también que lo esté, pero no esencialmente. Por *esencial* entiendo aquello que, negado, niega la cosa a que está adherido, es decir, que si se aniquila en realidad, aniquílese también la realidad de la cosa, y si tan sólo se suprime su concepto intelectual, suprímese también en el entendimiento la idea de la cosa. Ahora bien, el espacio no es esencial a la sustancia. En efecto, primeramente concebimos el cuerpo, la sustancia; luego, después de eso, examinamos si el espacio es una cosa real o una cosa ideal; a la solución de este último problema llegamos mediante pruebas de razón, mientras que la existencia del cuerpo la percibimos por la experiencia de los sentidos, sin pruebas de razón. Por eso, el espacio propio del cuerpo de Zeid no es esencial a Zeid, ni se sigue tampoco de la supresión o cambio de ese espacio la desaparición del cuerpo de Zeid. No ocurre así, por el contrario, con la estatura de Zeid, porque ésta es un accidente que en Zeid subsiste y no la concebimos, por eso, en sí misma, sin Zeid, sino que, antes bien, concebimos a Zeid



la esencia del accidente, se da exacta cuenta de la imposibilidad de su traslación. La palabra "traslación," es aquí, efectivamente, como una metáfora tomada del tránsito local de la sustancia desde un lugar del espacio a otro lugar. Para concebir este tránsito local de la sustancia, necesita el entendimiento concebir previamente la sustancia, el espacio y la apropiación de éste por aquélla, como algo sobreañadido al ser de la sustancia. Después de esto, hay que saber que el accidente necesita de un sujeto o *substratum*, exactamente igual que la sustancia necesita de un lugar en el espacio. Y de aquí nace la imaginación de que el accidente dice relación al sujeto que lo sustenta, exactamente igual que la sustancia dice relación al lugar que en el espacio ocupa. De esta imaginación surge la conjetura de que quizá le sea posible al accidente trasladarse de su sujeto, como lo es a la sustancia trasladarse de su lugar. Mas si esta analogía fuese exacta, es indudable que la apropiación del sujeto por el accidente sería una realidad sobreañadida al ser del accidente y de su sujeto, lo mismo que hemos visto ocurre con la sustancia y su lugar, que también la apropiación de éste por aquélla es algo sobreañadido a la esencia de ambos. De aquí, pues, resultaría que en el accidente subsistiría otro accidente [es decir, esa apropiación, que es una realidad sobreañadida al accidente y a su sujeto]. Pero, entonces, la subsistencia de este nuevo accidente en el primero necesitará de otra apropiación concreta, sobreañadida también al accidente nuevo y a su sujeto. Y así sucesivamente en una cadena interminable, lo cual nos llevaría a afirmar que no tendrá existencia un solo accidente, mientras no existan también otros accidentes infinitos en número.

Examinemos, por lo tanto, a qué causa obedece la diferencia que tiene que existir entre la apropiación concreta del accidente a su sujeto y la apropiación concreta de la sustancia a su lugar, ya que una de las dos apropiaciones es realidad sobreañadida, y la otra no. Sólo de esta manera se podrá disipar el error aquel en que antes incurrió el entendimiento, al conjeturar que el accidente podría quizá trasladarse de su sujeto a otro. El *quid* misterioso de la cuestión estriba en que, si bien al sujeto o *substratum* está adherido el accidente, lo mismo que lo está el lugar a la sustancia, sin embargo, hay una diferencia entre ambas adherencias. Cabe, en efecto, que una cosa esté adherida esencialmente a otra, y cabe también que lo esté, pero no esencialmente. Por *esencial* entiendo aquello que, negado, niega la cosa a que está adherido, es decir, que si se aniquila en realidad, aniquílese también la realidad de la cosa, y si tan sólo se suprime su concepto intelectual, suprímese también en el entendimiento la idea de la cosa. Ahora bien, el espacio no es esencial a la sustancia. En efecto, primeramente concebimos el cuerpo, la sustancia; luego, después de eso, examinamos si el espacio es una cosa real o una cosa ideal; a la solución de este último problema llegamos mediante pruebas de razón, mientras que la existencia del cuerpo la percibimos por la experiencia de los sentidos, sin pruebas de razón. Por eso, el espacio propio del cuerpo de Zeid no es esencial a Zeid, ni se sigue tampoco de la supresión o cambio de ese espacio la desaparición del cuerpo de Zeid. No ocurre así, por el contrario, con la estatura de Zeid, porque ésta es un accidente que en Zeid subsiste y no la concebimos, por eso, en sí misma, sin Zeid, sino que, antes bien, concebimos a Zeid



dotado de tal estatura; la estatura, pues, de Zeid es concebida como una secuela de la existencia de Zeid; tanto, que de la hipótesis del no-ser de Zeid se sigue necesariamente la desaparición de su estatura, la cual no existe ni en la realidad ni en el entendimiento sin Zeid. Por consiguiente, la apropiación de su estatura a Zeid es esencial a éste, es decir, existe por la esencia de éste y no por un concepto a éste sobreañadido y que sea una nueva apropiación. De modo que si aquella apropiación que le es esencial desaparece, desaparece también la esencia de Zeid. Ahora bien, el tránsito local del accidente destruiría la apropiación y destruiría por ende la esencia del sujeto, porque la apropiación de dicho accidente a Zeid no es algo sobreañadido a la esencia de éste, al revés de lo que sucede con la apropiación del espacio por la sustancia que lo ocupa, que es algo sobreañadido a ella y, por tanto, al destruirse tal apropiación mediante la traslación de la sustancia a otro espacio [17], no se destruye la esencia de esta sustancia.

Redúcese, pues, todo el razonamiento a esto: que la traslación destruye la apropiación por el sujeto; que si la apropiación es algo sobreañadido a la esencia, no se destruye ésta; pero si no es algo sobreañadido a la esencia, destrúyese ésta al desaparecer la apropiación. Una vez puesto en claro este punto, la cuestión queda reducida a que la apropiación del accidente por su sujeto no es algo sobreañadido a la esencia del accidente, como lo es la apropiación de la sustancia por el lugar que ocupa en el espacio. Y esto es así, por lo que hemos dicho, a saber: porque a la sustancia se la concibe por sí sola, mientras que al lugar se le concibe por la sustancia y no a la inversa, pues a la sustancia no se la concibe por razón

del lugar que ocupa; en cambio, al accidente sólo se le concibe en y con la sustancia y no por sí mismo; por consiguiente, el ser y el existir del accidente es siempre de la sustancia concreta, sin que tenga él otro ser suyo propio, distinto de ése; de aquí que, cuando lo suponemos separado de aquella sustancia individual, suponemos *ipso facto* la aniquilación de su ser.

El razonamiento anterior lo hemos basado en el ejemplo de la estatura, únicamente para mejor explicar con él nuestro propósito, pues si bien la estatura o longitud no es un accidente, sino que más bien significa muchedumbre de cuerpos en una sola dirección o lado, sin embargo, facilitaba mejor que otro ejemplo la inteligencia de lo que queríamos decir. Una vez entendida la idea, no hay más que aplicarla a los accidentes.

Esta larga demostración no era, en verdad, muy propia de un compendio; pero necesitábamos desarrollarla, porque lo que con ella hemos probado no era indiscutible, ni por sí mismo convincente.

Con esto, pues, hemos ya demostrado por completo la verdad de una de las dos premisas, a saber, que "el mundo no puede menos de tener cosas que comienzan", puesto que no puede menos de tener movimiento y reposo, que son dos cosas que comienzan y que no se trasladan de un sujeto a otro. A pesar de todo, no había para qué extenderse mucho en la refutación de la tesis opuesta, ya que los peripatéticos, que son aquí los adversarios, están conformes en admitir que los cuerpos que constituyen el mundo no pueden menos de tener cosas que comienzan, si bien al mismo tiempo niegan que el mundo tenga comienzo.

OBJECCIÓN 6.<sup>a</sup> Pero alguien dirá: "Ahora queda la



segunda premisa, o sea vuestra afirmación de que "lo que „no puede menos de tener cosas que comienzan, es un „ser que comienza. „ ¿Cuál es la prueba de su verdad?

RESPUESTA. La prueba es, porque si el mundo fuese eterno (a pesar de que no puede menos de tener cosas que comienzan), sería preciso afirmar la existencia de cosas que comienzan, las cuales no tendrían principio, y habría que concluir que las revoluciones de la esfera serían infinitas en número. Ahora bien, esto es absurdo, porque todo lo que conduce a un absurdo lo es, y nosotros vamos a demostrar que de esa hipótesis se seguirían tres absurdos:

El absurdo primero es que, si eso fuese exacto, resultaría que ya habría acabado y terminado y finido una cosa que no tiene fin. Adviértase que no hay diferencia alguna entre decir *acabó* y decir *terminó* o *finó*. Por consiguiente, resultaría que ya ha finido lo que no tiene fin. Ahora bien, es evidentemente absurdo que haya finido lo infinito, que haya acabado lo inacabable, que haya terminado lo interminable.

El absurdo segundo es que si las revoluciones de la esfera fuesen infinitas, serían por fuerza de número par, o de número impar, o de número ni par ni impar, o de número par e impar a la vez. Mas estas cuatro hipótesis son absurdas; luego también lo es la que a ellas conduce. En efecto, es evidentemente absurdo un número que no sea ni par ni impar o un número que sea par e impar a la vez. Es par el número divisible por dos, v. gr., 10; e impar el que no es divisible por dos, v. gr., 9. Ahora bien, el número de esas revoluciones sea divisible por dos o indivisible, estando, como está, compuesto de unidades, es absurdo y falso que sea par,

pues el par solamente deja de ser impar porque le falta una unidad [18], y así, cuando se le añade esa unidad se hace impar. Mas ¿cómo le puede faltar una unidad a un número que se supone infinito? Es igualmente absurdo que sea impar, pues el impar se hace par con la adición de uno; luego si se queda siendo impar es porque le falta esa unidad. Mas ¿cómo le puede faltar una unidad a un número que se supone infinito?

El absurdo tercero que de tal hipótesis se sigue es la existencia de dos números, infinitos cada uno de por sí, y de los cuales el uno es menor que el otro. Ahora bien, es imposible que un infinito sea menor que otro infinito, porque *menor* es aquello a que le falta algo que, si se le añadiera, lo convertiría en igual. Mas, a lo infinito, ¿cómo le puede faltar algo? La demostración de lo antes dicho es que Saturno, según los peripatéticos, da una vuelta cada 30 años, y el sol la da cada año; luego el número de las revoluciones de Saturno es semejante a  $\frac{1}{30}$  de las revoluciones del sol, ya que éste da, cada 30 años, 30 vueltas, mientras Saturno da una tan solo, y el 1 es, respecto de 30, su trigésima parte. De modo que las revoluciones de Saturno son infinitas y, sin embargo, son menores en número que las del sol, ya que de cierto sabemos que  $\frac{1}{30}$  de una cosa es menor que la cosa misma. La luna da en un año doce vueltas; luego el número de las revoluciones del sol será semejante a  $\frac{1}{12}$  de las de la luna; y sin embargo de ser infinitos ambos números, uno de ellos es menor que el otro, lo cual es un absurdo evidente.

OBJECIÓN 7.<sup>a</sup> Pero se dirá: "También, según vosotros, los objetos posibles y cognoscibles para el Creador



segunda premisa, o sea vuestra afirmación de que "lo que „no puede menos de tener cosas que comienzan, es un „ser que comienza. „ ¿Cuál es la prueba de su verdad? „

RESPUESTA. La prueba es, porque si el mundo fuese eterno (a pesar de que no puede menos de tener cosas que comienzan), sería preciso afirmar la existencia de cosas que comienzan, las cuales no tendrían principio, y habría que concluir que las revoluciones de la esfera serían infinitas en número. Ahora bien, esto es absurdo, porque todo lo que conduce a un absurdo lo es, y nosotros vamos a demostrar que de esa hipótesis se seguirían tres absurdos:

El absurdo primero es que, si eso fuese exacto, resultaría que ya habría acabado y terminado y finido una cosa que no tiene fin. Adviértase que no hay diferencia alguna entre decir *acabó* y decir *terminó* o *finó*. Por consiguiente, resultaría que ya ha finido lo que no tiene fin. Ahora bien, es evidentemente absurdo que haya finido lo infinito, que haya acabado lo inacabable, que haya terminado lo interminable.

El absurdo segundo es que si las revoluciones de la esfera fuesen infinitas, serían por fuerza de número par, o de número impar, o de número ni par ni impar, o de número par e impar a la vez. Mas estas cuatro hipótesis son absurdas; luego también lo es la que a ellas conduce. En efecto, es evidentemente absurdo un número que no sea ni par ni impar o un número que sea par e impar a la vez. Es par el número divisible por dos, v. gr., 10; e impar el que no es divisible por dos, v. gr., 9. Ahora bien, el número de esas revoluciones, sea divisible por dos o indivisible, estando, como está, compuesto de unidades, es absurdo y falso que sea par,

pues el par solamente deja de ser impar porque le falta una unidad [18], y así, cuando se le añade esa unidad se hace impar. Mas ¿cómo le puede faltar una unidad a un número que se supone infinito? Es igualmente absurdo que sea impar, pues el impar se hace par con la adición de uno; luego si se queda siendo impar es porque le falta esa unidad. Mas ¿cómo le puede faltar una unidad a un número que se supone infinito?

El absurdo tercero que de tal hipótesis se sigue es la existencia de dos números, infinitos cada uno de por sí, y de los cuales el uno es menor que el otro. Ahora bien, es imposible que un infinito sea menor que otro infinito, porque *menor* es aquello a que le falta algo que, si se le añadiera, lo convertiría en igual. Mas, a lo infinito, ¿cómo le puede faltar algo? La demostración de lo antes dicho es que Saturno, según los peripatéticos, da una vuelta cada 30 años, y el sol la da cada año; luego el número de las revoluciones de Saturno es semejante a  $\frac{1}{30}$  de las revoluciones del sol, ya que éste da, cada 30 años, 30 vueltas, mientras Saturno da una tan solo, y el 1 es, respecto de 30, su trigésima parte. De modo que las revoluciones de Saturno son infinitas y, sin embargo, son menores en número que las del sol, ya que de cierto sabemos que  $\frac{1}{30}$  de una cosa es menor que la cosa misma. La luna da en un año doce vueltas; luego el número de las revoluciones del sol será semejante a  $\frac{1}{12}$  de las de la luna; y sin embargo de ser infinitos ambos números, uno de ellos es menor que el otro, lo cual es un absurdo evidente.

OBJECIÓN 7.<sup>a</sup> Pero se dirá: "También, según vosotros, los objetos posibles y cognoscibles para el Creador



son infinitos, y, sin embargo, los cognoscibles son más en número que los posibles; Dios, en efecto, conoce su propia esencia y sus atributos y conoce también el ser de existencia permanente, y, sin embargo, ninguna de estas cosas son posibles para Dios.,

RESPUESTA. Cuando decimos que son infinitos los objetos posibles para Dios, no queremos decir lo mismo que cuando decimos que lo son los objetos cognoscibles para El. Antes bien, lo que con lo primero queremos decir es que Dios posee un atributo, llamado *poder*, por cuya virtud da la existencia a los seres y que la eficacia de ese atributo no se aniquila jamás. Ahora bien, bajo esta frase última "la eficacia de este atributo no se aniquila jamás,, no va implicada en modo alguno la afirmación de cosas, ni mucho menos el predicar de ellas que sean finitas o infinitas. De modo que en ese error no incurre sino quien examina las ideas a través de las palabras, y al ver que la morfología de ambas palabras "los cognoscibles,, y "los posibles,, es del mismo tipo, se cree que el significado de ambas es uno mismo; pero, lejos de ser así, entre una y otra no existe relación alguna de analogía. Por otra parte, bajo la otra frase "los cognoscibles para Dios son infinitos,, late también un oculto sentido, contrario por completo al que de primera intención ocurre a la mente al escuchar esa frase: lo primero que, efectivamente, sugiere es que ahí se afirma la existencia de varias cosas, llamadas cognoscibles, que son infinitas; pero esto es absurdo; antes bien, las cosas, de que ahí se habla, son los seres reales o existentes, los cuales son finitos; pero la demostración de este punto exigiría prolijas explicaciones. La objeción, de todos modos, ha quedado disipada con sólo haber explicado en qué sentido son in-

finitos los objetos posibles, pues el otro extremo de la objeción, el que atañe a los objetos cognoscibles, no es necesario examinarlo para refutarla.

Y con esto queda ya demostrada la verdad de la premisa segunda, por el tercer método demostrativo de los que expusimos en la *Aclaración cuarta* del libro. Y, según esto, resulta como conclusión la existencia del Autor del mundo, puesto que es evidente el silogismo fundamental de la demostración que al principio formulamos, o sea: "El mundo es un ser que comienza; pero todo ser que comienza tiene causa; luego el mundo tiene causa,, [19].

Esta proposición primera ha quedado, por lo tanto, establecida por medio de dicha prueba; pero "todavía no nos aparece, sin embargo, con claridad más que la existencia de la causa. Ahora, que esta causa sea temporal o sea eterna, no lo vemos aún claro. Ocupémonos, pues, en ello.



### PROPOSICION SEGUNDA

La causa que hemos establecido para la existencia del mundo, es eterna «a parte ante».

**D**EMOSTRACIÓN. Si esa causa tuviese comienzo, necesitaría de otra causa, y ésta necesitaría de otra causa y así sucesivamente en una cadena la cual, o bien sería infinita, lo que es absurdo, o bien terminaría, sin duda, en un Ser eterno, en el cual la cadena se detendría. Ahora bien, esto era lo que buscábamos y a ese Ser eterno es a quien llamamos Hacedor del mundo, cuya existencia, por tanto, es forzoso reconocer. Por *Ser eterno* no entendemos otra cosa que un ser cuya existencia no ha sido precedida por el no-ser. De modo que bajo la voz *eterno* no late sino afirmación de un ser y negación de un no-ser anterior. No pienses, pues, que la eternidad signifique algo sobreañadido a la esencia del Ser eterno, pues, en tal caso, tendrías que decir que ese algo era eterno en virtud de otra eternidad sobreañadida a él, y la cadena así se continuaría sin fin.

### PROPOSICION TERCERA

El Hacedor del mundo, además de existir «ab aeterno», existe sin cesar «in aeternum».

**D**EMOSTRACIÓN. El ser cuya existencia sin principio consta, es imposible que deje de existir. Y esto que decimos es así, porque, si dejase de existir, su aniquilación necesitaría de una causa, puesto que esa aniquilación es algo que le sobreviene de nuevo, después de haber estado existiendo ese ser continuamente desde la eternidad. Ahora bien, ya hemos dicho anteriormente que todo lo que de nuevo comienza necesita de una causa, no en cuanto que es un ser, sino en cuanto que es algo nuevo. Por consiguiente, así como el tránsito del no-ser al ser necesita de alguien que decida o prefiera el ser respecto del no-ser, así también el tránsito del ser al no-ser necesita de alguien que decida o prefiera el no-ser respecto del ser. Mas ese alguien que realice tal decisión o preferencia, tiene que ser, o un agente que con su potencia activa lo aniquile, o un ser contrario al Ser eterno, o la supresión de alguna de las condiciones necesarias para la existencia de éste.

Es imposible la primera hipótesis, porque la existencia es una cosa positiva que, como tal, puede resultar o



proceder de la potencia activa de un agente, el cual, ejercitando esa su potencia activa, da el ser a esa cosa positiva que es la existencia; la nada, en cambio, no es cosa positiva, y por tanto, repugna que sea efecto derivado de la potencia activa de un agente. Porque nosotros preguntamos: el agente del no-ser, ¿hace alguna cosa? Si se contesta que sí, es un absurdo, puesto que la negación no es cosa. Y aunque el *motázil* afirme que la nada es cosa y esencia, esa esencia no es resultado de una potencia activa, pues no se concibe que nadie diga: el acto resultante de la potencia activa es la producción de esa esencia....., puesto que lo que su acto produce no es sino la negación de la existencia de la esencia, y esta negación no es cosa, y por consiguiente no ha hecho nada. Ahora bien, desde el momento que es verdad esto que decimos: "no ha hecho nada,,", es también verdad que el agente no ha ejercitado la potencia para dejar huella o efecto alguno, y, por consiguiente, se ha quedado como estaba, sin hacer cosa alguna.

Es también falsa la segunda hipótesis, o sea que lo aniquile un ser contrario al Ser eterno, pues si a ese ser contrario lo suponemos temporáneo, habría desaparecido su existencia en virtud de la contrariedad [20] del Ser eterno; esto es, en efecto, más lógico que no el que la existencia del Eterno sea destruída por él. También es absurdo que tenga el Ser eterno un ser contrario a él y eterno como él, el cual, coexistiendo con él desde la eternidad, no lo hubiera aniquilado todavía y lo aniquilase ahora.

Es, finalmente, falsa la tercera hipótesis, o sea que se aniquile el Ser eterno por aniquilación de alguna condición indispensable para existir. En efecto, si la condición

es temporánea, es absurdo que la existencia del Ser eterno esté condicionada por algo temporáneo; y si es eterna, hay que decir de la condición lo mismo que del ser por ella condicionado: ambos es imposible que se aniquilen, siendo eternos.

OBJECIÓN. Pero alguien dirá: "¿Y cómo es que, según vuestra doctrina, se aniquilan las sustancias y los accidentes?,"

RESPUESTA. Los accidentes se aniquilan, efectivamente, por sí mismos, lo cual quiere decir que sus esencias no cabe concebir que duren constantemente. Para entender lo que esta doctrina significa, basta aplicarla, como ejemplo, al movimiento, que es un accidente: los diferentes estados que se suceden unos a otros en los diferentes instantes sucesivos en que el movimiento acaece, no pueden ser calificados de movimientos, sino considerándolos en su mutuo enlace y continuidad, es decir, en cuanto que dichos estados continuamente se renuevan y continuamente se aniquilan. Y en efecto: si suponemos que tales estados permanecen constantemente sin aniquilarse, no constituirán ya movimiento, sino reposo. No se puede concebir la esencia del movimiento, mientras no se conciba, juntamente con él, la aniquilación siguiendo a la existencia. Esto se comprende en el movimiento, sin necesidad para ello de prueba apodíctica que lo demuestre. Y por lo que toca a los colores y a los demás accidentes, compréndese también, en virtud de eso que antes hemos dicho, a saber, porque, si durasen constantemente, sería imposible y absurdo que luego dejaran de existir, ni por la acción positiva de una potencia activa, ni por un ser contrario a ellos, lo mismo que antes dijimos respecto del Ser eterno, es decir, respecto de Dios, cuya



aniquilación repugna también que sea producida por uno de esos dos medios. De Dios, efectivamente, hemos demostrado primero su eternidad *a parte ante*, es decir, la continuidad de su existencia en lo pasado, y, esto supuesto, resulta que no es de necesidad esencial para su ser el que este ser se aniquile a continuación, al revés de lo que sucede con el movimiento, en el cual es de necesidad esencial para su ser el que se aniquile a continuación.

Ahora, en lo que atañe a las sustancias, también sostenemos, en efecto, que se aniquilan, pero su aniquilación consiste en que no sea creado en ellas ni el movimiento ni el reposo; con lo cual, suprimida la condición indispensable para que existan, ya no puede concebirse su continuidad o permanencia en el ser.

#### PROPOSICION CUARTA

El Hacedor del mundo no es sustancia simple que ocupe lugar, es decir, no es átomo.

**DEMOSTRACIÓN.** Fúndase en que ya hemos demostrado que es eterno *a parte ante*; luego si ocupase lugar, no podría menos de estar en él o en movimiento o en reposo, y, por lo tanto, no podría menos de estar afectado por cosas que comienzan, y, en consecuencia, también El tendría comienzo, según dijimos anteriormente.

**OBJECIÓN.** Pero se dirá quizá: "¿Y por qué rechazáis a quienes llaman a Dios *sustancia*, aunque sin entender que ocupe lugar en el espacio?,"

**RESPUESTA.** Responderemos que, a nuestro juicio, la razón humana no ve ningún inconveniente en el empleo de estas o de aquellas palabras para referirlas a Dios. El inconveniente nace tan sólo de las exigencias semánticas del léxico o de las exigencias de la revelación divina.

En cuanto a las exigencias del léxico, si se pretende que el uso de dicha voz "*sustancia*," está de acuerdo con las leyes de la lengua árabe, es cosa que hay que examinarla, porque si el que pretende usarla, pretende que tal



voz es en realidad de verdad nombre de Dios, es decir, que el autor de la lengua inventó tal nombre para aplicarlo a Dios, miente contra la lengua; ahora, si sólo pretende que tal voz es una metáfora que dice relación a una idea que compete en común a Dios y al ser del cual la metáfora se toma, habrá que examinar entonces si la metáfora es exacta o no, pues, en el primer caso, no podrá repudiarse su empleo por razones léxicas, y en el segundo caso, habrá que decirle al que la emplea que ha pecado contra la lengua, aunque su pecado no sea muy grave, sino tan sólo en la medida en que lo es el del literato que emplea metáforas de remota analogía. Ahora bien, la discusión de este tema no corresponde a los estudios filosóficos.

En cuanto a las exigencias de la revelación divina respecto a la licitud o ilicitud del empleo de la voz "sustancia", aplicada a Dios, es ya una cuestión de teología moral o derecho canónico, cuya solución habrá que pedirla a los alfaquíes, puesto que ninguna diferencia hay entre el examen de la licitud del empleo de las palabras, sin intención de significar con ellas algo malo, y el examen de la licitud de cualesquiera otros actos humanos. Dos son las opiniones que sobre esta cuestión cabe adoptar: una de ellas es que no se debe emplear nombre alguno aplicado a Dios, sin licencia positiva de la revelación, y como tal licencia positiva no consta en el texto revelado, debe prohibirse su empleo; la otra opinión es que no debe prohibirse el empleo de un nombre respecto de Dios, sin prohibición positiva del texto revelado, y como tal prohibición positiva tampoco consta, resultará todavía discutible la cuestión: porque si es de temer que del empleo de tal nombre se siga algún error acerca de Dios,

habrá que guardarse mucho de usarlo, puesto que la mera sospecha de error sobre los atributos de Dios es ilícita; en cambio, si no es de temer error alguno que reclame su prohibición, ambas soluciones entonces son admisibles. Además, la sospecha de error varía según sean las palabras de que se trate y las costumbres en su empleo: a veces, una palabra es de sospechar que sugiera error a unas personas y que no lo sugiera a otras.



PROPOSICION QUINTA

El Hacedor del mundo no es cuerpo.

**D**EMOSTRACIÓN. Todo cuerpo está compuesto, al menos, de dos sustancias simples o átomos que ocupan lugar; pero es imposible que Dios sea átomo; luego también es imposible que sea cuerpo, pues no entendemos por cuerpo más que eso.

Si el adversario llama *cuerpo* a Dios, pero entendiendo por *cuerpo* otra cosa que ésa, entonces habrá que argüirle con razones lexicológicas o con razones de autoridad sacadas del texto de la revelación, pero no con argumentos de razón natural, porque la razón natural no es juez en materia de acepciones de palabras ni en cuestiones que se reducen a letras y sonidos cuyo valor es siempre convencional. Además, si Dios fuese cuerpo, tendría una cantidad determinada; podría, por lo tanto, concebirsele menor o mayor en cantidad que la que tuviera; ahora bien, una de dos cosas igualmente posibles no se convierte en real, sino mediante la elección de alguien, capaz de preferir concretamente una de ellas sobre la otra, según antes dijimos; luego Dios habría tenido necesidad de que alguien hubiese influido sobre El para darle la cantidad o extensión determinada que tiene; luego Dios sería algo hecho, en vez de ser hacedor, y sería criado, en vez de ser creador.

PROPOSICION SEXTA

El Hacedor del mundo no es accidente.

**D**EMOSTRACIÓN. Entendemos por *accidente* aquel ser cuya existencia reclama una esencia en la cual subsista; pero esta esencia tiene que ser o un cuerpo o un átomo; luego siendo, como forzosamente es, innovado todo cuerpo, el ser que en él subsista habrá de ser también innovado, indudablemente, ya que es falsa la traslación local de los accidentes; pero antes hemos demostrado ya que el Hacedor del mundo es eterno *a parte ante*; luego no es posible que sea accidente.

Cabe, sin embargo, que por *accidente* se entienda algo que sea atributo de una cosa, la cual no ocupe lugar en el espacio. Nosotros no negamos la existencia de un ser de tal condición; antes bien, en ese sentido lo tomaremos cuando intentemos demostrar los atributos de Dios. Ciertamente es que entonces la discusión se reducirá al problema del empleo del nombre de *Hacedor* y de *Agente* respecto de Dios, pues aplicar ese nombre a la esencia divina en cuanto dotada de los atributos es más conveniente o propio que aplicarlo a los atributos mismos. Cuando decimos que el Hacedor no es un atributo, queremos decir que la acción se refiere a la esencia en que



los atributos subsisten, pero no a estos atributos. Es lo mismo que cuando decimos que el carpintero no es un accidente ni un atributo: con ello, en efecto, queremos decir que el arte de la carpintería no dice relación a los atributos, sino a la esencia de la cual es necesario que se predique el conjunto de los atributos, a fin de que esa esencia sea un artífice. Así, pues, debe decirse también del Hacedor o artífice del mundo.

Si el adversario entiende por *accidente* una cosa que ni es un estado o modo de ser que reside en el cuerpo, ni es tampoco un atributo subsistente en la esencia, entonces el deber de refutarle compete ya, no a la razón filosófica, sino a la lexicología o a la revelación [22].

#### PROPOSICION SEPTIMA

Dios no está en ningún lado determinado, de los seis lados.

**DEMOSTRACIÓN.** El que conozca el significado de la voz "lado", y el significado de la voz "determinación", comprenderá seguramente la imposibilidad de los lados respecto de los seres que no sean cuerpos y accidentes. El espacio es, en efecto, algo que el entendimiento concibe como el lugar que a la sustancia corpórea le corresponde en concreto; pero el espacio no viene a ser *lado*, sino cuando se refiere a otra cosa que también ocupe lugar en el espacio. Los lados son seis: encima, debajo, delante, detrás, derecha e izquierda. "La cosa está encima de nosotros," significa que está en un espacio contiguo al lado de la cabeza. "La cosa está debajo de nosotros," significa que está en un espacio contiguo al lado del pie. Y así de los demás lados. De modo que de toda cosa de la que se dice que está en un *lado*, se quiere decir que está en un espacio, pero con el aditamento de una relación. Ahora bien, que la cosa esté en un espacio, puede entenderse de dos modos: uno es que la cosa se apropie dicho espacio, en el sentido de que impida a otra cosa semejante suya el existir en el lugar en que ella ya está, y este modo es propio de la sustancia; otro modo es que la



cosa resida en la sustancia, pues también del accidente o modo de ser se dice que está en un *lado*, aunque tan sólo por vía de secuela respecto de la sustancia; no es, efectivamente, la existencia del accidente en un lado, como la existencia de la sustancia; antes bien, el lado es más propio de la sustancia; del accidente no es propio el lado, sino en cuanto que sigue a la sustancia. Estos son los dos modos como puede entenderse la apropiación del lado por una cosa.

Esto supuesto, si el adversario entiende el lado en uno cualquiera de estos dos modos, respecto de Dios, se le demostrará su error con las pruebas, mediante las cuales se ha demostrado ya que Dios no es sustancia corpórea ni accidente. Y si el adversario toma la palabra *lado* en un sentido cualquiera distinto de esos dos, su interpretación resultará incomprensible, y entonces el deber de demostrarle que no tiene derecho a emplear esa palabra por ser incomprensible, incumbirá ya, no a la razón natural, sino a la lexicología y a la revelación.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> Ahora, cabe que el adversario diga: "Al afirmar que Dios está en algún lado, lo único que quiero decir es que lo está en un sentido distinto de éste. ¿Por qué, pues, rehusáis admitir eso?"

RESPUESTA. Rehusamos admitir la voz que empleas, "lado", sólo porque ella sugiere, ante todo, su sentido literal y ese sentido literal incluye en su concepto la idea de sustancia y de accidente corpóreos, lo cual es mentir contra Dios. Sin embargo, eso no quita para que no rehusemos, en cambio, admitir otro sentido real que tú quieras dar a esa voz "lado", pues ciertamente aquello que yo no comprendo, ¿cómo voy a rechazarlo? Puede muy bien ser, en efecto, que lo que tú quieras significar

con esa voz, sea la ciencia de Dios o su omnipotencia, y en tal caso, es claro que yo no negaré que Dios está en algún lado, si con ello lo que quieres decir es que Dios es sabio y omnipotente. Y a la verdad, una vez que tú has abierto esta puerta, es decir, la de emplear la palabra "lado", en un sentido completamente distinto del que realmente tiene en sí misma y del que las gentes le dan para entenderse mutuamente cuando hablan, ya no cabe poner límites a todos cuantos sentidos quieras tú darle. No los rechazaré, pues, mientras esos sentidos no impliquen conceptos que exijan innovación o temporaneidad, pues lo que incluye la idea de comienzo en el tiempo es imposible y absurdo respecto del ser de Dios.

Demuéstrase también que es falso decir de Dios que está en un lado, porque esto acarrearía contingencia en Dios y le haría necesitar de una causa que le determinase a tomar una cualquiera de las varias hipótesis a que está sujeto el ser contingente. Y esto por dos razones:

Es la razón primera porque el lado, que Dios ocuparía como suyo propio, no le sería propio por su esencia, ya que todos los lados son iguales entre sí respecto del sujeto capaz de relaciones espaciales; de modo que el adoptar como propio uno tan solo de esos lados, determinado y concreto, no le es necesario al sujeto por su esencia, sino únicamente posible o contingente; necesitará, por lo tanto, de una causa que le determine a adoptar dicho lado como propio, y esa apropiación será ya un concepto sobreañadido a su esencia. Ahora bien, todo lo que implica contingencia respecto de Dios repugna a su eternidad *a parte ante*, ya que Ser eterno o que no tiene principio de su existir significa lo mismo que ser que existe



por necesidad de su propia esencia, desde todos los puntos de vista.

Pero alguien objetará quizá diciendo que el lado en que está Dios de manera propia es el lado de encima.

A esto responderemos que si uno de los lados ha venido a ser el lado de encima, ha sido tan sólo por haber creado Dios al mundo en este lugar del espacio en que lo ha creado. Antes de que Dios creara [23] al mundo, no existía, efectivamente, ni lado de encima ni lado de debajo, ya que ambos lados se derivan de la cabeza y del pie del hombre, y entonces no existía animal alguno, respecto de cuya cabeza pudiera llamarse *encima* al lado contiguo a ella y *debajo* a su opuesto.

La segunda razón [por la que, si estuviera Dios en algún lado, necesitaría de una causa que le sacase de la indiferencia propia del ser contingente] es que en tal caso Dios estaría en relación local respecto del cuerpo del mundo, y, por lo tanto, tendría que ser menor, mayor o igual que éste. Ahora bien, eso implica forzosamente suponer cantidad en Dios, y la razón concibe como posible que a esa cantidad se la suponga menor o mayor de lo que sea de hecho; necesitaría, por consiguiente, Dios de una causa que le hubiera determinado a poseer la cantidad determinada y concreta que se supone tiene.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> Si el atribuir a un ser un lado cualquiera como propio implicase por fuerza el suponer a ese ser dotado de cantidad, resultaría que el accidente también sería *cuanto*.

RESPUESTA. El accidente no está, por sí mismo, en lado alguno, sino que únicamente lo está a título de secuela, que es, de la sustancia; y por ello, a ese título, también el accidente es cuanto. Conocemos, en efecto,

que diez accidentes no existen sino en diez sustancias, y no se concibe que existan en veinte; de modo que el cuantificar como diez a los accidentes es una consecuencia derivada de cuantificar como diez a las sustancias; lo mismo exactamente que el estar en un lado los accidentes deriva, como secuela, del hecho de su inherencia en las sustancias.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> “Si no es propio de Dios el lado de encima, ¿a qué viene el levantar la cara y las manos hacia el cielo en las plegarias, no sólo por prescripción ritual, si que también por instintivo impulso? ¿A qué obedeció, además, el hecho de que Mahoma, queriendo emancipar a una esclava y deseando estar previamente seguro de su fe, le preguntase dónde estaba Dios y, al responder ella con un simple gesto en dirección al cielo, dijese Mahoma que la esclava aquella era creyente?”

RESPUESTA. La respuesta a la pregunta primera es que eso viene a ser igual que si alguien dijese: “Si Dios no está en el templo de la Caaba, que es su casa, ¿a qué viene el que nosotros vayamos a ese templo en peregrinación para visitarlo? ¿A qué viene el orientarnos en dirección a ese templo, cuando hacemos la oración ritual? Y si Dios no está en la tierra, ¿a qué viene el humillarnos hasta el punto de poner el rostro sobre la tierra, al postrarnos en la oración ritual?”

A quien así delira se le ha de responder diciendo que el fin que la revelación se ha propuesto al preceptuar a los fieles que en sus oraciones rituales se orienten en dirección al templo de la Caaba, es sencillamente fijar la atención del que ora, orientándola en una dirección cualquiera, porque es indudable que esa fijeza contribuye a fomentar en el corazón la presencia de Dios y la humilde



compunción, mucho más que la dispersión del espíritu desparramándose en todas direcciones. Además, siendo todas las direcciones del horizonte exactamente iguales entre sí en cuanto a la posibilidad de ser elegidas para orientarse al orar, Dios eligió en concreto una región determinada y la ennobleció y engrandeció a ese fin, estableciendo entre ella y El una relación estrecha e infundiéndole en los corazones de los fieles cierta inclinación afectuosa hacia ella, basada en la nobleza misma con que Dios la ha distinguido, para que se orienten en dirección a ella fija y concretamente.

Asimismo el cielo es el punto de orientación propio para la plegaria, como el templo de la Caaba lo es para la oración ritual, por más que el Señor, a quien adoramos en ésta y a quien dirigimos nuestros ruegos en aquélla, esté completamente exento de toda inhabitación en el templo de la Caaba y en el cielo astronómico.

Late, sin embargo, en esa dirección de nuestras miradas al cielo, cuando rezamos, un sutil misterio que muy pocos son capaces de penetrar. Es el siguiente: La salvación del hombre, su definitivo triunfo en la vida futura, lógralo únicamente humillándose a Dios acá abajo y reconociendo que a El, como a único Señor, debe honrar y reverenciar; ahora bien, esta humillación y esta reverencia son actos del corazón, cuyos instrumentos son la inteligencia y los miembros corpóreos, que debe emplear el hombre para purificar y limpiar su corazón; el corazón, en efecto, ha sido dotado por Dios de una tal naturaleza, que se deja impresionar por los actos de los miembros corpóreos, realizados asiduamente; estos miembros, a su vez, influyen naturalmente con sus actos en los estados de ánimo del corazón. Esto supuesto, como el

fin que se trata de conseguir es que el hombre se humille dentro de sí mismo, en su inteligencia y su corazón, reconociendo lo poco que vale, para darse cuenta, en relación con esta su vileza, de la nobleza y excelsitud del ser de Dios, y como una de las mayores pruebas de su propia bajeza y de las más aptas para provocar en su ánimo sentimientos de humildad, es que el hombre ha sido creado del polvo de la tierra, por eso la religión le obliga, como rito, a poner sobre el polvo, que es la cosa más vil [24] de todas, su propio rostro, que es el más noble de sus miembros, a fin de que su corazón se sienta humillado al poner la frente en contacto con la tierra y de este modo resulte que la humillación afecte, no sólo al cuerpo en la medida y forma que le es posible, es decir, abrazándose con el polvo vil y despreciable, sino también a la inteligencia en la manera que a su ser compete, es decir, reconociendo su baja condición y su vil rango, al darse cuenta de la cosa de que ha sido creada. Lo mismo hay que decir del otro sentimiento religioso, el de respeto y reverencia para con Dios, indispensable, como el de la humildad, para la salvación del alma. De ese sentimiento han de participar también los miembros, en la medida de lo posible y en la forma de que ellos son capaces. El respeto del corazón consiste en creer y reconocer la excelsitud de rango de la persona respetada. El respeto de los miembros consiste en actitudes o gestos en dirección a lo alto, que sugieran la elevada categoría de la persona respetada. Tanto es así, que en el lenguaje de la conversación familiar es cosa corriente expresar la alta categoría social de una persona y el respeto que por ella merece diciendo de ella que está en el séptimo cielo; con lo cual, si bien se significa directamente la elevación mate-



rial de un lugar, metafóricamente, sin embargo, se alude a la elevación de rango. También se mueve la cabeza en dirección al cielo para indicar el respeto que merece la persona de que hablamos, y ese gesto significa que la valía de esa persona está en el cielo, es decir, en lo alto; de modo que el cielo en estos casos significa lo alto.

Mira, pues, con qué delicadeza ha sabido la religión conducir las almas y los cuerpos al respeto y reverencia que a Dios le es debido. Mira también cuán ignorante revela ser aquel que, por su cortedad de alcances, ve tan sólo lo exterior de los miembros corpóreos y no se cuida, negligente, de profundizar en lo íntimo de los misterios del corazón, ni advierte que el alma humana para reverenciar y respetar a Dios no necesita suponer que esté en un determinado sitio. Ese ignorante se imagina que lo fundamental en esta cuestión es lo señalado por los órganos corpóreos en sus gestos y actitudes, sin advertir que, por el contrario, lo primero y principal es suponer el sentimiento de respeto dentro del corazón, sentimiento que se cifra en concebir respecto de Dios la alteza de rango, no la altura de lugar, y que los órganos corpóreos no desempeñan aquí otro papel que el de simples criados y secuaces del corazón, al cual le sirven en esa tarea de mostrar a Dios el respeto que se le debe, pero tan sólo en la medida que eso les es posible, es decir, mediante sus gestos o indicaciones en dirección a ciertos puntos del horizonte. Este es el sutil misterio que late en el levantar los rostros al cielo cuando nos proponemos mostrar el respeto y reverencia a Dios.

Añádese a esto otra cosa, cuando se trata de la plegaria, y es que la plegaria no puede dejar de ser un ruego

o petición de una cualquiera de las gracias o beneficios divinos. Mas los tesoros de esos beneficios son los cielos, y los tesoreros encargados de repartirlos son los ángeles, cuya morada fija es el reino de los cielos. Por eso dice Dios (*Alcorán*, LI, 22): "En el cielo está vuestra provisión y todo cuanto se os ha prometido..". Ahora bien, el instinto nos mueve espontáneamente a volver la cara en la dirección de la alacena dentro de la cual se guarda el alimento que deseamos. Los súbditos que esperan recibir algo de los príncipes, cuando saben que los dones van a repartirse, sitúanse a la puerta del tesoro, y sus rostros, al par que sus corazones, se inclinan hacia el lado en que el tesoro se encuentra, aunque no crean que el rey habite personalmente en el lugar del tesoro. Esto mismo es, pues, lo que mueve los rostros de los hombres religiosos en dirección al cielo, por espontáneo impulso del instinto y en cumplimiento de las leyes rituales. Claro es que las gentes del vulgo creen simplemente que el Señor a quien adoran está de hecho en el cielo, y esta creencia es también una de las causas que le mueven a levantar sus rostros en la oración.

En cuanto al juicio de Mahoma declarando que aquella esclava era verdadera creyente por el solo hecho de levantar su rostro hacia el cielo, también tiene su explicación bien clara [25], pues es evidente que el mudo no tiene otro medio de expresar la alteza de rango de una persona más que el gesto señalando a lo alto; ahora bien, según se cuenta, aquella esclava era muda, y como se sospechaba que era idólatra, es decir, de aquellos que creen que Dios habita en el templo de los ídolos, al obligarle a que expresase claramente cuál era su creencia, la dió a conocer por medio de aquel gesto señalando al



cielo y queriendo así decir que su Señor, a quien ella servía, no habitaba en las casas de los ídolos, como los idólatras creían.

OBJECIÓN 4.<sup>a</sup> “Negar que Dios esté en algún lado conduce al absurdo, es decir, a afirmar la existencia de un ser que no está en ninguna parte, o sea, que no está ni dentro ni fuera del mundo, ni unido ni separado de él, lo cual es absurdo.”

RESPUESTA. Concedemos de buen grado que sea absurda la existencia de un ser que, siendo capaz de relaciones espaciales, no esté, sin embargo, ni junto al mundo ni lejos de él; es decir, es absurdo que exista un ser, que siendo apto por su naturaleza para tener como propio un lado del espacio, esté privado de todos los seis lados posibles. En cambio, si se trata de un ser que por su naturaleza no es susceptible de estar junto a otro ni de apropiarse un lado determinado del espacio, ya no es absurdo que esté privado a la vez de los dos extremos de la contradicción. Es como si alguien dijera: “Es absurdo suponer un ser que no sea ni impotente ni poderoso, ni sabio ni ignorante, puesto que toda cosa tiene que poseer por fuerza uno de esos dos atributos contradictorios.” A quien así razonara se le podría replicar de esta manera: Si ese ser es capaz de los dos atributos contradictorios, repugna, en efecto, que exista sin ninguno de ambos; pero el mineral, por ejemplo, que no es apto para poseer ninguno de los dos atributos, por faltarle la condición esencial de ambos, que es la vida, ya no es absurdo que exista sin poseerlos. Pues de igual manera, condición esencial para estar junto a un cuerpo y para poseer como propio uno cualquiera de los lados del espacio es cabalmente estar en el espacio o subsistir en un ser que lo esté;

si esta condición falta, ya no repugna que el ser exista sin estar en un lado ni en su contrario.

Redúcese, pues, según esto, toda la cuestión a averiguar si es o no imposible un ser que no ocupe lugar en el espacio ni subsista en otro ser que lo ocupe, sino que, antes bien, esté privado de la condición esencial para estar junto a otro y poseer como propio uno de los lados del espacio.

Si el adversario pretendiera que tal ser es absurdo o imposible que exista, argüirémosle diciendo que siendo, como es, evidente que todo ser que ocupa lugar es temporal o tiene comienzo, y que todo ser temporal necesita de un agente intemporal o que no tenga comienzo, infiérese necesariamente de estas dos premisas la afirmación de un ser que no ocupa lugar. En cuanto a las dos premisas, ya las hemos demostrado; y en cuanto a la conclusión que de ambas pretendemos sacar, no hay modo de negarla, una vez admitidas aquéllas.

OBJECIÓN 5.<sup>a</sup> “Pero un ser como ése, que vuestra demostración nos lleva a admitir que existe, es un ser inconcebible.”

RESPUESTA. Y ¿qué es lo que tú quieres significar con la voz “inconcebible”? Porque si quieres decir que ese ser es inimaginable, irrepresentable, que no cae dentro de la esfera de acción de la fantasía, entonces dices verdad, porque dentro de la imaginación, de la fantasía, de la representación formal, no cae sino el cuerpo, dotado de color y extensión; el ser, exento de color y extensión no es concebible por la fantasía, porque ésta se halla familiarizada tan sólo con los objetos visibles, de modo que no puede concebir cosa alguna, si no es en función del aspecto que ofrece al ser mirada, y, por lo tanto, las cosas



cielo y queriendo así decir que su Señor, a quien ella servía, no habitaba en las casas de los ídolos, como los idólatras creían.

OBJECCIÓN 4.<sup>a</sup> “Negar que Dios esté en algún lado conduce al absurdo, es decir, a afirmar la existencia de un ser que no está en ninguna parte, o sea, que no está ni dentro ni fuera del mundo, ni unido ni separado de él, lo cual es absurdo.”

RESPUESTA. Concedemos de buen grado que sea absurda la existencia de un ser que, siendo capaz de relaciones espaciales, no esté, sin embargo, ni junto al mundo ni lejos de él; es decir, es absurdo que exista un ser, que siendo apto por su naturaleza para tener como propio un lado del espacio, esté privado de todos los seis lados posibles. En cambio, si se trata de un ser que por su naturaleza no es susceptible de estar junto a otro ni de apropiarse un lado determinado del espacio, ya no es absurdo que esté privado a la vez de los dos extremos de la contradicción. Es como si alguien dijera: “Es absurdo suponer un ser que no sea ni impotente ni poderoso, ni sabio ni ignorante, puesto que toda cosa tiene que poseer por fuerza uno de esos dos atributos contradictorios.” A quien así razonara se le podría replicar de esta manera: Si ese ser es capaz de los dos atributos contradictorios, repugna, en efecto, que exista sin ninguno de ambos; pero el mineral, por ejemplo, que no es apto para poseer ninguno de los dos atributos, por faltarle la condición esencial de ambos, que es la vida, ya no es absurdo que exista sin poseerlos. Pues de igual manera, condición esencial para estar junto a un cuerpo y para poseer como propio uno cualquiera de los lados del espacio es cabalmente estar en el espacio o subsistir en un ser que lo esté;

si esta condición falta, ya no repugna que el ser exista sin estar en un lado ni en su contrario.

Redúcese, pues, según esto, toda la cuestión a averiguar si es o no imposible un ser que no ocupe lugar en el espacio ni subsista en otro ser que lo ocupe, sino que, antes bien, esté privado de la condición esencial para estar junto a otro y poseer como propio uno de los lados del espacio.

Si el adversario pretendiera que tal ser es absurdo o imposible que exista, argüirémosle diciendo que siendo, como es, evidente que todo ser que ocupa lugar es temporal o tiene comienzo, y que todo ser temporal necesita de un agente intemporal o que no tenga comienzo, infiere necesariamente de estas dos premisas la afirmación de un ser que no ocupa lugar. En cuanto a las dos premisas, ya las hemos demostrado; y en cuanto a la conclusión que de ambas pretendemos sacar, no hay modo de negarla, una vez admitidas aquéllas.

OBJECCIÓN 5.<sup>a</sup> “Pero un ser como ése, que vuestra demostración nos lleva a admitir que existe, es un ser inconcebible.”

RESPUESTA. Y ¿qué es lo que tú quieres significar con la voz “inconcebible”? Porque si quieres decir que ese ser es inimaginable, irrepresentable, que no cae dentro de la esfera de acción de la fantasía, entonces dices verdad, porque dentro de la imaginación, de la fantasía, de la representación formal, no cae sino el cuerpo, dotado de color y extensión; el ser, exento de color y extensión no es concebible por la fantasía, porque ésta se halla familiarizada tan sólo con los objetos visibles, de modo que no puede concebir cosa alguna, si no es en función del aspecto que ofrece al ser mirada, y, por lo tanto, las cosas



inadaptables a la visión no pueden ser concebidas por la fantasía. Ahora, si lo que el adversario quiere decir es que tal ser es ininteligible, o sea, que no puede ser conocido por pruebas de razón, entonces eso que dice es absurdo, puesto que anteriormente ya hemos expuesto las pruebas de razón que demuestran la existencia de ese ser que es Dios. Inteligible, en efecto, no significa otra cosa sino aquello a que la inteligencia se ve obligada a asentir por la fuerza de una prueba [26] que es imposible de recusar. Y eso es lo que hemos ya demostrado respecto de Dios.

Ahora, si el adversario dijese que lo que la imaginación no puede concebir carece de realidad, replicaríamos que, en tal caso, tampoco tendrá realidad la imaginación en sí misma, puesto que la imaginación no cae dentro de la imaginación, como tampoco cae dentro de ella la visión, la ciencia, el poder, el sonido y el olor, y si a la fantasía se le obligase a concebir con toda realidad el ser del sonido, es seguro que le supondría color y extensión y sólo así lo concebiría. Eso mismo puede decirse de todas las afecciones del alma, la vergüenza, el miedo, el libertinaje, la ira, la alegría, la tristeza, la vanidad. El que, después de percibir con toda evidencia estos estados anímicos en sí propio, tratase de imponer a su fantasía la ardua tarea de formarse un concepto exacto del ser de dichos estados anímicos, se encontraría con que era incapaz de hacerlo sin suponer algún error. Y luego ese tal niega, después de esto, la existencia de un ser que no caiga dentro de la concepción de su propia fantasía. Este es, pues, el medio de resolver la objeción.....

#### PROPOSICION OCTAVA

Dios no está sentado en el trono.

**D**EMOSTRACIÓN. Todo ser que está instalado en un cuerpo y que en un cuerpo habita como en su lugar propio, es indudablemente extenso, tiene cantidad o dimensión, puesto que o será mayor o menor o igual que el cuerpo en que reside, lo cual no puede menos de implicar extensión; además de que, supuesto que es posible el contacto del ocupante con el lugar por ese lado concreto en que se tocan, también cabe concebir como posible su contacto por los restantes lados, y, en consecuencia, el cuerpo ocupante resultará comprendido o circundado por el lugar, consecuencia que el adversario no concibe en modo alguno respecto de Dios, aunque se infiera lógicamente de su doctrina. En suma, no habita en un cuerpo, sino otro cuerpo, ni está adherido a un cuerpo, sino un accidente; pero es así que Dios no es ni cuerpo ni accidente; luego esta proposición no necesita ser demostrada de propósito con ninguna razón apodíctica.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> "¿Qué significan, entonces, estas palabras divinas (*Alcorán*, XX, 4): "El Misericordioso „sobre el trono se sienta„, y aquellas otras de Maho-



ma: "Desciende Dios cada noche hasta el cielo de este „bajo mundo?„

RESPUESTA. Sería muy larga la discusión acerca de la letra de todos los textos revelados que respecto a este problema se acostumbran a aducir. Vamos, sin embargo, a insinuar el camino recto que a la explicación de todos ellos puede guiar, con ocasión de los dos solos textos aquí citados. Y el camino recto consiste en decir que, en cuanto a este problema, los hombres se dividen en dos grupos: vulgo y sabios, y que la conducta que nosotros creemos más conveniente deber usar con las gentes del vulgo es no meterlas en interpretaciones alegóricas de tales textos, pero, a la vez, eliminar de sus creencias todo lo que implique antropomorfismo o asimilación de Dios a las criaturas y todo lo que arguya en Dios temporaneidad o comienzo, procurando convencerles simplemente de que "Dios es un ser al cual ninguna cosa se asemeja, pero que oye y ve,"<sup>1</sup>. Cuando las gentes del vulgo nos interroguen, pues, acerca del sentido real de dichos versículos revelados, rehusaremos responderles y nos limitaremos a decirles: "Eso no es de vuestra competencia. Seguid vosotros vuestro camino. Cada ciencia tiene sus profesionales., Hay, pues, que contestarles tal y como contestó Málic Benanas<sup>2</sup> a uno que le consultaba sobre el sentido de aquella frase "Dios se sienta., al cual le dijo: "El hecho de que está sentado Dios es bien sabido; ahora, el modo es cosa que se ignora, y el preguntar acerca de ello es una innovación heré-

<sup>1</sup> Alcorán, XLII, 9.

<sup>2</sup> El fundador de la escuela jurídica ortodoxa, llamada, de su nombre, *malequí*, era natural de Medina y murió el 179 de la hégira (795 de J. C.).

tica, pues estamos obligados a creer en ello por simple fe., Y esto es así, porque las inteligencias del vulgo son incapaces de entender las cosas suprasensibles o inteligibles y de comprenderlas mediante palabras, porque son también incapaces [27] de percibir los varios sentidos extensivos que los árabes dan a las palabras, tomándolas metafóricamente.

En cambio, el método más conveniente para los sabios es explicarles y hacerles entender esos sentidos. Mas no quiero con ello decir que tal método sea obligatorio respecto de todos y cada uno de los individuos, pues esa supuesta obligación no hay texto revelado que la imponga, antes por el contrario, a lo que la revelación nos obliga únicamente a todos es a negar de Dios cuanto implique semejanza con las criaturas; pero a comprender el sentido real de todos los versículos del Alcorán, la ley revelada no nos obliga a todos y cada uno de los fieles en modo alguno. Ni tampoco estamos conformes con la opinión de aquellos que dicen que eso reza tan sólo con los textos de oscuro y ambiguo sentido, tales como las letras sueltas que encabezan ciertos capítulos del Alcorán<sup>1</sup>; esas letras sueltas, en efecto, no han sido allí puestas como si fuesen palabras cuya significación se funda en el valor convencional que de antiguo les dieron los árabes; por consiguiente, estamos en el mismo caso que si alguien nos hablase con letras sueltas que para él fuesen palabras, pero sin ponerse previamente de acuerdo con nosotros acerca de su significación; es claro que esta significación sería forzosamente ignorada para nosotros, a no

<sup>1</sup> Son muchos los capítulos que comienzan, en efecto, con varias letras árabes sueltas (*álif, lam, mim; álif, lam, sad; álif, lam, ra*, etc.), cuyo significado es desconocido.



ser en la hipótesis de que el tal nos explicase de antemano lo que con ellas quería decir, pues ya entonces aquellas letras sueltas vendrían a ser lo mismo que una lengua inventada por él de nuevo. En cambio, las palabras aquellas de Mahoma: "Desciende Dios al cielo de este bajo mundo", ya tienen un sentido inteligible en sí mismas y se ve que han sido proferidas para dar a entender algo, puesto que al oír las cualquiera comprende que significan o aquello que literalmente expresan o algún otro sentido metafórico. ¿Cómo, pues, cabe decir de ese texto revelado que sea de los de ambiguo y dudoso sentido? Antes bien, de lo que se trata es de un texto del cual el ignorante imaginará un sentido errado, mientras que el entendido formará intelectualmente un concepto exacto. Es lo mismo que ocurre con aquel versículo (*Alcorán*, LVII, 4), que dice: "El [es decir, Dios] está con vosotros doquiera estéis.", El ignorante lo imagina en un sentido de asociación, contrario al sentido de la estancia de Dios en el trono; el sabio, en cambio, lo entiende en el sentido de que Dios está con todas las cosas, en cuanto que a todas las conoce y comprende con su ciencia.

Igual sucede con el texto aquel de Mahoma, que dice: "El corazón del creyente está entre dos de los dedos del Misericordioso.", El ignorante imagina dos miembros corpóreos, compuestos de carne, hueso y nervios, terminados por las yemas y las uñas y nacidos de la palma de la mano. El entendido, en cambio, interpreta ese texto en sentido metafórico, excluyendo el valor literal de sus palabras; es decir, que los dedos significan en ese texto el fin para el cual los dedos sirven, el misterio, el espíritu y la realidad de los dedos, es a saber, el po-

der de dar vueltas a las cosas como el sujeto quiera. Así también, en el anterior texto alcoránico, "El está con vosotros.....", la unión expresada por la palabra *con* es la unión que en el conocimiento se da entre el sujeto y el objeto. De todos los sentidos traslaticios usados por los árabes, los más corrientes son los de la causa para expresar el efecto y recíprocamente. Así también dice Dios <sup>1</sup>: "Quien se aproximare a mí un palmo, yo me aproximaré a él un codo, y quien viniere hacia mí andando, yo iré hacia él corriendo.", Aquí, el *correr* significa para el ignorante el movimiento de traslación de los pies realizado con mucha rapidez, y el *ir* o el *venir* significa asimismo para él la acción de aproximarse en distancia. En cambio, para el entendido significa únicamente el fin u objeto que con la aproximación física se busca conseguir, o sea, la gracia y el favor; de modo que el sentido metafórico del texto es éste: Mi misericordia y mi gracia se derraman sobre mis siervos con mucha mayor prontitud que la que ellos ponen en servirme. Que es exactamente lo que el mismo Dios dice en otro lugar <sup>2</sup>: "En verdad que es intenso el ardiente deseo que los puros de corazón tienen de venir a mi encuentro; pero todavía es más intenso el que tengo yo de encontrarlos.", Dios está muy por encima del sentido literal que tiene aquí la palabra *deseo ardiente o pasión*, la cual es una especie

<sup>1</sup> No es texto alcoránico, sino de aquellos que la tradición de los místicos musulmanes supone comunicados directamente por Dios a Mahoma, muchos de los cuales son de origen evangélico. Así, éste está inspirado en la epístola del Apóstol Santiago (IV, 8): «Appropinquate Deo et appropinquabit vobis.» Cfr. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam* («Mélanges Browne», Cambridge, 1922), número 30.

<sup>2</sup> Tampoco este texto es alcoránico.



de dolor moral y de necesidad que reclama ser satisfecha para que el sujeto descanse y se consuele, es decir, una imperfección real. Mas como, por otro lado, el deseo es causa de que la persona deseada acoja benévola a quien la desea y sobre ella derrame sus favores, resulta de aquí que la palabra *deseo* viene a emplearse para significar ese efecto producido por el deseo. Asimismo, las palabras *ira* y *contento* atribúyense a Dios para expresar su voluntad de castigar y de premiar, que son dos frutos o efectos de la ira y del contento [28] ordinariamente. Así también, cuando Mahoma dijo, refiriéndose a la piedra negra, que ella era la diestra de Dios en la tierra<sup>1</sup>, el ignorante cree que con eso quiso significar la mano opuesta a la izquierda, es decir, un miembro corpóreo, formado de carne, hueso y sangre y dividido en cinco dedos; mas si ese mismo ignorante abriese los ojos de su inteligencia, advertiría que estando Dios, según él opina, sentado en el trono, no va a estar su mano derecha en el templo de la Caaba, ni va a ser esa mano una piedra negra; daríase, por tanto, cuenta, si tuviese la más exigua dosis de talento, de que la palabra *mano derecha* tómale ahí metafóricamente, como instrumento que es del saludo. Mándase, efectivamente, ser tocada y besada la piedra negra, como se manda besar la mano del rey, y en ese sentido se emplea la palabra dicha. El hombre discreto, de inteligencia perfecta, no da, pues, grande importancia a la letra de tales textos, porque comprende inmediatamente su verdadero valor.

Volvamos, pues, ya al examen del significado de las

<sup>1</sup> Trátase de la famosa piedra negra, incrustada en uno de los pilares del pórtico de la Caaba, a la cual los musulmanes rinden un culto supersticioso.

palabras *se sienta* y *desciende*, aplicadas a Dios en los dos textos dichos.

La palabra *se sienta* dice relación, indudablemente, al trono; pero no es posible que el trono se atribuya a Dios, más que en uno de los siguientes sentidos, a saber: en cuanto que el trono sea objeto de la ciencia de Dios, o de su voluntad, o de su poder, o en cuanto que sea sujeto en que Dios resida, a guisa del accidente en la sustancia, o en cuanto que sea lugar que Dios ocupe, tal como es ocupado el lugar por el cuerpo físico.

Ahora bien, varias de estas relaciones repugnan a la luz de la razón natural y varias no se armonizan bien con el sentido de la palabra, tomada metafóricamente. Luego si entre todas estas relaciones, que son todas las que cabe concebir, existiese alguna que ni la razón natural contradijese ni al sentido de la palabra repugnara, estaríamos seguros de que esa relación era la que el texto quería significar.

Ahora bien, que el trono de Dios sea un lugar o un sujeto en que resida, como el accidente en la sustancia, el sentido de la palabra no lo repugna, pero la razón dicta que es imposible, como ya se demostró anteriormente. Que sea objeto de la ciencia y de la voluntad de Dios, la razón no lo contradice, pero el sentido de la palabra lo repugna. Que el trono sea objeto del poder de Dios, es decir, algo que caiga dentro de la esfera de acción de su omnipotencia y esté sometido a su dominio, aun siendo, como es, el más grande de los seres creados por Dios<sup>1</sup>, y que, por eso mismo, el ejercicio de esta sobe-

<sup>1</sup> El trono de Dios se identifica con la última de las esferas celestes, según la teología islámica. Cf. Asín, *Abenmasarra*, pág. 70.



ranía de Dios respecto del trono sirva de medio muy congruente para alabar a Dios y para denominarle de un modo privativo suyo, que lo distinga por encima de todos los otros seres, inferiores al trono en magnitud, eso ya ni contradice a la razón natural ni repugna al sentido de la palabra.

Finjamos, pues, que ese sentido sea ciertamente el que deba atribuírsele a dicha palabra. Que la metáfora sea coherente con su sentido literal es cosa clara para quien conozca la lengua de los árabes. Encontrarán dificultad para comprenderla y admitirla, únicamente aquellas inteligencias infantiles que, por su falta de instrucción filológica, sólo de lejos son capaces de examinar el valor del léxico árabe, cuyas palabras conocen únicamente tal y como conocen los árabes las palabras de la lengua turca, cuando todavía no han aprendido de ésta sino los primeros rudimentos. Una de las frases que efectivamente están bien dichas y son usuales es ésta: El príncipe se asentó sobre su reino. Y así también dice el poeta:

«Asentóse Baxir sobre el Irac,  
sin espada ni sangre derramada.»

De aquí que uno de los compañeros del Profeta haya dicho que este texto alcoránico, "El Misericordioso sobre el trono se asienta", envuelve el mismo sentido que aquel otro (*Alcorán*, XLI, 10): "Después fué a establecerse en el cielo, que era entonces una masa de humo."

Por lo que atañe a las palabras de Mahoma "Desciende Dios hasta el cielo de este bajo mundo", también admiten interpretación metafórica por dos razones.

Es la primera, porque la atribución del descenso a Dios mismo es una atribución metafórica, ya que en rea-

lidad hay que atribuírlo a uno de sus ángeles, lo mismo que en el texto (*Alcorán*, XII, 2) en que Dios dice: "Pregunta a la ciudad", los preguntados en realidad son los habitantes de ella. Y ésta es también una metáfora muy corriente en la lengua, quiero decir, la metáfora que consiste en atribuir al jefe los hechos de su séquito. Así, por ejemplo, se dice: "Ha parado el rey a la puerta de la ciudad", y lo que se ha querido decir es su ejército, pues si a esa persona que nos informa de que el rey ha parado a la puerta de la ciudad, se le dice: "¿Y por qué no has salido a visitarle?", responderá quizá: "No he salido, porque el rey se ha desviado de la ruta para cazar y no ha parado todavía." A pesar de lo cual, nadie le dirá entonces: "Pues ¿cómo había parado ya, si ahora [29] dices que todavía no ha parado?" Y es que el sentido de la primera frase era que, no el rey, sino su ejército había parado a la puerta de la ciudad. Esto es claro y evidente.

La segunda razón es porque la palabra *descender* emplease a menudo en el sentido de rebajarse benévola-mente, condescender graciosamente con el prójimo, así como, por el contrario, se emplea la palabra *exaltarse* en el sentido de orgullo o altivez. Dícese, por ejemplo: "Fulano levanta su cabeza hasta las nubes del cielo", para significar que es un soberbio; y se dice también: "Se ha subido hasta lo más alto", para significar que se ha ensoberbecido; y si su posición social se ha elevado, dícese que está en el séptimo cielo. Por el contrario, si su posición decae, se dice: "Ha caído hasta lo más bajo"; y si se muestra condescendiente y benévolo con el prójimo, se dice: "Rebájase hasta los suelos y se abate hasta el grado más bajo."



ranía de Dios respecto del trono sirva de medio muy congruente para alabar a Dios y para denominarle de un modo privativo suyo, que lo distinga por encima de todos los otros seres, inferiores al trono en magnitud, eso ya ni contradice a la razón natural ni repugna al sentido de la palabra.

Finjamos, pues, que ese sentido sea ciertamente el que deba atribuírsele a dicha palabra. Que la metáfora sea coherente con su sentido literal es cosa clara para quien conozca la lengua de los árabes. Encontrarán dificultad para comprenderla y admitirla, únicamente aquellas inteligencias infantiles que, por su falta de instrucción filológica, sólo de lejos son capaces de examinar el valor del léxico árabe, cuyas palabras conocen únicamente tal y como conocen los árabes las palabras de la lengua turca, cuando todavía no han aprendido de ésta sino los primeros rudimentos. Una de las frases que efectivamente están bien dichas y son usuales es ésta: El príncipe se asentó sobre su reino. Y así también dice el poeta:

«Asentóse Baxir sobre el Irac,  
sin espada ni sangre derramada.»

De aquí que uno de los compañeros del Profeta haya dicho que este texto alcoránico, "El Misericordioso sobre el trono se asienta", envuelve el mismo sentido que aquel otro (*Alcorán*, XLI, 10): "Después fué a establecerse en el cielo, que era entonces una masa de humo."

Por lo que atañe a las palabras de Mahoma "Desciende Dios hasta el cielo de este bajo mundo", también admiten interpretación metafórica por dos razones.

Es la primera, porque la atribución del descenso a Dios mismo es una atribución metafórica, ya que en rea-

lidad hay que atribuírlo a uno de sus ángeles, lo mismo que en el texto (*Alcorán*, XII, 2) en que Dios dice: "Pregunta a la ciudad", los preguntados en realidad son los habitantes de ella. Y ésta es también una metáfora muy corriente en la lengua, quiero decir, la metáfora que consiste en atribuir al jefe los hechos de su séquito. Así, por ejemplo, se dice: "Ha parado el rey a la puerta de la ciudad", y lo que se ha querido decir es su ejército, pues si a esa persona que nos informa de que el rey ha parado a la puerta de la ciudad, se le dice: "¿Y por qué no has salido a visitarle?", responderá quizá: "No he salido, porque el rey se ha desviado de la ruta para cazar y no ha parado todavía." A pesar de lo cual, nadie le dirá entonces: "Pues ¿cómo había parado ya, si ahora [29] dices que todavía no ha parado?" Y es que el sentido de la primera frase era que, no el rey, sino su ejército había parado a la puerta de la ciudad. Esto es claro y evidente.

La segunda razón es porque la palabra *descender* emplease a menudo en el sentido de rebajarse benévola-mente, condescender graciosamente con el prójimo, así como, por el contrario, se emplea la palabra *exaltarse* en el sentido de orgullo o altivez. Dicese, por ejemplo: "Fulano levanta su cabeza hasta las nubes del cielo", para significar que es un soberbio; y se dice también: "Se ha subido hasta lo más alto", para significar que se ha ensoberbecido; y si su posición social se ha elevado, dicese que está en el séptimo cielo. Por el contrario, si su posición decae, se dice: "Ha caído hasta lo más bajo"; y si se muestra condescendiente y benévolo con el prójimo, se dice: "Rebájase hasta los suelos y se abate hasta el grado más bajo."



Una vez, pues, que se haya comprendido esto, es decir, una vez entendido que la palabra *descender* puede interpretarse en el sentido de *decaer* de rango, por haber perdido o abandonado la posición social elevada que se poseía, y en el sentido de *condescender*, esto es, rebajarse por humildad y benevolencia, por omisión de todos aquellos actos que consigo lleva la alteza de rango propia del noble y rico que de nadie necesita, ya la cuestión queda reducida a examinar en cuál de los tres sentidos, a que la palabra *descender* se presta, es lícito razonablemente aplicarla a Dios.

Por lo que toca al descenso, entendido como movimiento local de traslación, la razón natural dicta que es absurdo atribuirlo a Dios, según dijimos anteriormente, puesto que ese movimiento no es posible, sino respecto de los seres que ocupan un lugar en el espacio.

En cuanto al descenso, entendido como decaimiento de rango, también es absurdo, puesto que Dios es eterno en sus atributos y en su gloriosa majestad, de la cual no es posible que se vea privado.

Ahora, entendido el descenso en el sentido de condescendencia, benevolencia y piedad, es decir, en el sentido de omisión de aquellos actos que son propios del ser independiente — el cual, porque de nadie necesita, de nadie se preocupa —, ya es posible predicarlo de Dios. Es más: en este sentido de condescendencia benévola, el descenso es tan característico de Dios, que cabalmente la misma palabra se emplea para designar el hecho de la divina revelación. Dícese que cuando fué revelado a Mahoma aquel versículo (*Alcorán*, XL, 15): "Dios, el que ocupa los más altos grados y el que posee el trono", quedaron sobrecogidos los compañeros del Profeta y, llenos de un

gran temor reverencial, perdieron la confianza y familiaridad indispensables para dirigir sus preces y súplicas a un Dios dotado de majestad tan excelsa. Pero entonces el Profeta les explicó que Dios, a pesar de su majestad sublime y de la excelsitud de su rango, es tan condescendiente con sus siervos, tan piadoso para con ellos, que no se desdén de escuchar benévolo sus súplicas, siempre que algo le piden, por más que para nada los necesita. Ahora bien, esta gratuita y benévola acogida de las súplicas es una verdadera condescendencia, si se tiene en cuenta que, atendida la majestad excelsa de Dios, no parece que Este debiera preocuparse de sus siervos, de quienes para nada necesita. Y por eso se sirvió la revelación de la palabra *descenso*, significativa de ese hecho, con el fin de animar los corazones de los hombres y moverlos a que con toda confianza le pidan en sus oraciones y, todavía más, a que se postren ante El y lo adoren. Porque aquel que en la medida de lo posible se da cuenta de la majestad esencial de Dios, no puede osar siquiera a postrarse ante El y adorarle, sobrecogido de espanto. El sacrificio de todos los hombres, puesto en parangón con la majestad de Dios, sería, efectivamente, una cosa más vil y despreciable que el simple movimiento de un solo dedo, realizado por un esclavo con el fin de conciliarse la gracia de un rey de la tierra. Y si ese esclavo intentase por tal medio honrar a un rey cualquiera, es seguro que merecería vivos reproches por ello. Costumbre es, en efecto, de los reyes el apartar de su servicio a los hombres de vil condición, no permitiendo que tales gentes se postren ante ellos y que ni siquiera besen el dintel de sus palacios, porque se tienen a menos de que villanos les sirvan y, en cambio, hónranse de tener por criados a



los príncipes y a los magnates, como ha sido costumbre corriente entre algunos califas.

Por consiguiente, si Dios no descendiera de su majestad excelsa, usando para con sus siervos de su gracia, piedad y benévola condescendencia, es seguro que los corazones de los hombres, atónitos ante la majestad de su presencia gloriosa, perderían el uso de la razón para meditar, enmudecerían sus lenguas para rezar y desfallecerían sus miembros para hacer el más pequeño movimiento. Así, pues, todo el que considere cuán grande es la majestad divina y cuán grande es asimismo la divina condescendencia, comprenderá sin ningún género de duda que el sentido metafórico de la palabra *descenso* se armoniza perfectamente con la majestad de Dios y con el valor semántico que esa voz tiene en la lengua árabe, aunque no tal y como la entienden los ignorantes<sup>1</sup>.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> Pero alguien dirá todavía: "Y ¿por qué en ese texto se dice que desciende Dios, precisamente al cielo de este bajo mundo?,"

RESPUESTA. A esto diremos que tal palabra significa el grado ínfimo de todos, debajo del cual ya no hay otro, como cuando se dice: "Ha descendido [30] hasta la tierra y se ha elevado hasta las pléyades", en el supuesto de que las pléyades son las más elevadas estrellas y de que la tierra es el lugar más bajo de todos.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> "Y ¿por qué en el texto se dice que precisamente desciende Dios por las noches?,"

RESPUESTA. Porque la soledad es la condición

<sup>1</sup> Toda esta doctrina de Algazel sobre la interpretación metafórica de los textos revelados antropomórficos, puede verse más por extenso desarrollada en su opúsculo *Ilcham*, cuyo análisis insertamos en el *Apéndice I*.

más propicia para orar, y cabalmente la noche es el tiempo más adecuado para el aislamiento, ya que entonces es cuando todo el mundo reposa y cuando por eso se borra más fácilmente de los corazones de los hombres el recuerdo de las cosas creadas y el alma del que ora se siente más inclinada a pensar en Dios. Ahora bien, la oración hecha en estas condiciones es precisamente de la que más cabe esperar que sea escuchada por Dios, y no la que sale de un corazón disipado y lleno de preocupaciones terrenales.



## PROPOSICION NOVENA

Dios es visible.

**V**A esta tesis contra los *motáziles*. Si tratamos de este problema en la parte primera, que está consagrada al estudio del ser de Dios, obedece únicamente a dos causas: 1.<sup>a</sup>, porque el negar la visibilidad respecto de un ser implica lógicamente negar también de él toda relación espacial; de aquí que nos propongamos ahora demostrar cómo se puede conciliar en Dios la negación de toda relación espacial con la afirmación de su visibilidad; 2.<sup>a</sup>, porque Dios es, a nuestro juicio, visible por su ser, por la realidad de su esencia, y no por razón de alguna de sus operaciones o de sus atributos; antes por el contrario, Dios, como todo ser de esencia real, tiene por fuerza que ser visible, igual que tiene que ser por fuerza cognoscible; mas no quiero decir con esto que tenga que ser cognoscible y visible en acto, sino en potencia, o sea, que, por razón de su esencia, es apto para ser objeto de visión, sin que en su misma esencia haya obstáculo ni imposibilidad alguna para ser visto; de modo que si algún obstáculo impide la realidad de la visión, será un obstáculo extrínseco a su esencia, como cuando decimos que el agua que hay en el río es capaz de saciar la sed y

que el vino que hay en el vaso es capaz de embriagar, no será exacto lo que decimos, porque tan sólo producen el agua y el vino tales efectos, supuesto el hecho de beberlos; y, sin embargo, es exacto porque el sentido de la frase es que ambos líquidos son aptos para producir dichos efectos.

Una vez entendido el alcance de la proposición, puede ser demostrada por dos métodos: 1.<sup>o</sup>, demostrando que la visión de Dios es posible, y esto mediante argumentos de razón filosófica; 2.<sup>o</sup>, demostrando el hecho real de la visión de Dios, hecho que no puede constar más que por el testimonio de la revelación; pero, una vez demostrado el hecho, queda también demostrada la posibilidad. Vamos, no obstante, a probar primero la posibilidad de la visión de Dios, por dos argumentos directos de razón filosófica.

ARGUMENTO 1.<sup>o</sup> El Creador es un ser real, con objetividad positiva y verdadera esencia, como los demás seres. De éstos no se diferencia sino en una cosa: en la imposibilidad de ser temporáneo como ellos o de poseer atributo que implique esa temporaneidad o que contradiga a los divinos atributos de la sabiduría, omnipotencia, etc. Por consiguiente, todo lo que de los demás seres se pueda afirmar con verdad, podrá también afirmarse con verdad respecto de Dios, siempre que no arguya temporaneidad ni contradiga a alguno de los divinos atributos. Ahora bien, eso ocurre con la *cognoscibilidad*: Dios puede ser objeto de conocimiento, sin que esto acarree alteración alguna en su esencia, ni implique contradicción respecto de sus atributos, ni arguya temporaneidad en su existencia; luego entre Dios, de una parte, y los cuerpos y accidentes, de otra, existe una perfecta



igualdad, en cuanto a la posibilidad de que su esencia y atributos sean objeto de conocimiento; pero la visión es una especie de conocimiento que no implica tampoco alteración alguna en los atributos del objeto visto, ni arguye temporaneidad; luego es necesario admitir la posibilidad de la visión respecto de Dios, como respecto de todo otro ser <sup>1</sup>.

OBJECCIÓN. "El ser Dios visible exige por fuerza que esté en algún lado, y esto exige por fuerza que sea accidente o sustancia, lo cual es absurdo. Puesto en forma el silogismo, resulta lo que sigue: Si Dios fuese visible, estaría en algún lado respecto del observador; pero este consiguiente es absurdo; luego también lo es el antecedente, o sea, la visibilidad de Dios, [31].

RESPUESTA. Una de las dos premisas de ese silogismo es la concedemos, a saber: "pero este consiguiente es absurdo"; recusamos, en cambio, la primera premisa, es decir, que este consiguiente derive por fuerza del dogma de la visibilidad divina. ¿Por qué, en efecto, afirmáis que "si Dios fuese visible, estaría por fuerza en algún lado, respecto del que lo viera"? ¿Cómo conocéis la verdad de esa proposición: por evidencia inmediata o por razonamiento discursivo? No hay manera de pretender que por evidencia inmediata; y si es por razonamiento discursivo, indispensable será que nos lo demuestren. Ahora bien, a lo más que llegan los adversarios para tal demostración es a afirmar que ellos no han visto jamás hasta la fecha cosa alguna que no esté en algún lado de-

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 12, a. 1: «Respondeo dicendum quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus..., quantum in se est, maxime cognoscibilis est.»

terminado, respecto del espectador. Mas a tal demostración se puede replicar que de aquello que no se ha visto, no es lícito sentenciar que sea imposible, pues si eso fuese lícito, también le sería permitido al antropomorfista afirmar que Dios es cuerpo, porque es activo, ya que nosotros no hemos jamás visto hasta la fecha ningún ser activo que no sea cuerpo; habría asimismo derecho para decir que, si Dios es un ser activo y existente, tiene que estar o dentro o fuera de este mundo, o contiguo o separado de él, y que, por ende, no puede menos de tener los seis lados, ya que no se conoce cosa alguna real y existente que no sea así. No hay, por consiguiente, diferencia alguna entre vosotros y esos tales. En suma, toda la fuerza de la objeción se reduce a sentenciar que todo cuanto no conocemos aún, debe ser conocido del mismo modo exactamente, y no de otro, que como es conocido todo cuanto ya hemos visto y conocido. Lo cual viene a ser igual que si alguien conociera los cuerpos y negara los accidentes, diciendo que, si el accidente existiera en realidad, ocuparía en el espacio un lugar propio suyo y privativo e impediría, por ende, que los accidentes distintos de él existieran en el lugar mismo que él ocupa, que es exactamente lo que sucede con el cuerpo. Ahora bien, esto equivale a declarar imposible que existan seres distintos de otros en ciertas propiedades esenciales privativas suyas, aunque posean otras propiedades que sean comunes y generales a ambos grupos de seres. Y ésta es una afirmación que carece de todo fundamento.

Eso sin contar con que nuestros adversarios no se hacen cargo de que se les puede todavía argüir con el hecho de que Dios se ve a sí mismo y ve también al mundo, a pesar de que no está en ningún lado, ni res-



pecto de sí propio ni respecto del mundo; luego si esto es posible, cae por su base la imaginaria dificultad de su objeción. Y esto ya lo reconocen la mayoría de los *motáziles*, pues la consecuencia es inevitable y no tiene escape para todo el que admita que Dios se conoce a sí mismo y conoce al mundo.

Y si alguien niega esta verdad, no podrá al menos negar que el hombre se ve a sí propio en el espejo, y es cosa bien sabida que esto sucede sin que el espectador esté enfrente de sí mismo. Y si los adversarios pretendiesen que el hombre entonces no se ve a sí mismo, sino que tan sólo ve una imagen que reproduce o copia su propia figura y que está impresa en el espejo, al modo como está impresa en la pared la imagen de una persona, habrá que replicarles diciendo que eso es evidentemente imposible. En efecto, si el observador se aleja de un espejo, colgado de un muro, a distancia de dos brazas, verá su imagen alejada del cuerpo del espejo dos brazas; si se aleja tres brazas, la imagen se alejará asimismo tres brazas. Ahora bien, esa imagen que está separada del cuerpo del espejo dos brazas, ¿cómo va a estar a la vez impresa en el espejo, si el espesor de éste quizá no es mayor que el espesor de un grano de cebada? Que la imagen se sustente en alguna cosa que esté detrás del espejo, es imposible, pues detrás del espejo no hay más que la pared o el aire u otro individuo, oculto para el espectador, que no lo ve. Dígase lo mismo de la derecha del espejo y de su izquierda: tampoco hay nada, ni arriba ni abajo, ni en ningún otro de los seis lados del espejo, y, sin embargo, el observador ve la imagen alejada dos brazas del espejo. Busquemos, pues, esa imagen desde todos los lados del espejo, y en aquel lado, desde el

cual la encontremos, allí estará el objeto visto; ahora bien, la tal imagen vista no tiene cosa alguna que se le asemeje entre ninguno de los cuerpos que rodean al espejo, salvo en el cuerpo del que mira; luego éste tiene que ser por fuerza el objeto visto, sin necesidad para ello de estar enfrente de sí mismo ni, por lo tanto, en un lugar determinado del espacio <sup>1</sup>.

Y obsérvese que esta argumentación no tiene nada de despreciable para los *motáziles*, pues, antes bien, no tiene para ellos escapatoria. En efecto: nosotros conocemos de manera evidente y necesaria que si el hombre no se hubiese visto jamás a sí propio, ni conociera tampoco lo que es un espejo, y se le dijese que le era posible verse a sí mismo en [32] un espejo, es seguro que resolvería de plano que eso era un absurdo, diciendo: "No podría eso ocurrir, sino de uno de los siguientes modos: o me veré yo a mí mismo estando yo en el espejo, lo cual es imposible; o veré yo alguna cosa semejante a mi figura, la cual cosa estará en el cuerpo del espejo, y eso es también imposible; o esa cosa estará en otro cuerpo tras del espejo, que es igualmente imposible; o el espejo tendrá en sí mismo una forma y los cuerpos que lo rodean otras

<sup>1</sup> Esta última consecuencia no es seguro que conste exactamente en el texto árabe, el cual ofrece grande oscuridad y quizá errores de lectura en la edición. Más, pues, que a la letra del texto, nos hemos atendido al contexto del pasaje, que tampoco es muy claro en su conjunto. La idea cardinal es, sin embargo, evidente: demostrar que no es condición indispensable para el fenómeno de la visión — aun la corpórea — que el objeto visto esté enfrente del espectador, ni que esté, por lo tanto, en un lado preciso respecto de éste, puesto que el hombre, que se mira en un espejo, se ve a sí mismo, sin estar enfrente de sí; luego *a pari*, cabe que el hombre vea a Dios, sin que Este se encuentre enfrente de aquél, ni, por tanto, en un lado preciso del espectador.



pecto de sí propio ni respecto del mundo; luego si esto es posible, cae por su base la imaginaria dificultad de su objeción. Y esto ya lo reconocen la mayoría de los *motáziles*, pues la consecuencia es inevitable y no tiene escape para todo el que admita que Dios se conoce a sí mismo y conoce al mundo.

Y si alguien niega esta verdad, no podrá al menos negar que el hombre se ve a sí propio en el espejo, y es cosa bien sabida que esto sucede sin que el espectador esté enfrente de sí mismo. Y si los adversarios pretendiesen que el hombre entonces no se ve a sí mismo, sino que tan sólo ve una imagen que reproduce o copia su propia figura y que está impresa en el espejo, al modo como está impresa en la pared la imagen de una persona, habrá que replicarles diciendo que eso es evidentemente imposible. En efecto, si el observador se aleja de un espejo, colgado de un muro, a distancia de dos brazas, verá su imagen alejada del cuerpo del espejo dos brazas; si se aleja tres brazas, la imagen se alejará asimismo tres brazas. Ahora bien, esa imagen que está separada del cuerpo del espejo dos brazas, ¿cómo va a estar a la vez impresa en el espejo, si el espesor de éste quizá no es mayor que el espesor de un grano de cebada? Que la imagen se sustente en alguna cosa que esté detrás del espejo, es imposible, pues detrás del espejo no hay más que la pared o el aire u otro individuo, oculto para el espectador, que no lo ve. Dígase lo mismo de la derecha del espejo y de su izquierda: tampoco hay nada, ni arriba ni abajo, ni en ningún otro de los seis lados del espejo, y, sin embargo, el observador ve la imagen alejada dos brazas del espejo. Busquemos, pues, esa imagen desde todos los lados del espejo, y en aquel lado, desde el

cual la encontremos, allí estará el objeto visto; ahora bien, la tal imagen vista no tiene cosa alguna que se le asemeje entre ninguno de los cuerpos que rodean al espejo, salvo en el cuerpo del que mira; luego éste tiene que ser por fuerza el objeto visto, sin necesidad para ello de estar enfrente de sí mismo ni, por lo tanto, en un lugar determinado del espacio <sup>1</sup>.

Y obsérvese que esta argumentación no tiene nada de despreciable para los *motáziles*, pues, antes bien, no tiene para ellos escapatoria. En efecto: nosotros conocemos de manera evidente y necesaria que si el hombre no se hubiese visto jamás a sí propio, ni conociera tampoco lo que es un espejo, y se le dijese que le era posible verse a sí mismo en [32] un espejo, es seguro que resolvería de plano que eso era un absurdo, diciendo: "No podría eso ocurrir, sino de uno de los siguientes modos: o me veré yo a mí mismo estando yo en el espejo, lo cual es imposible; o veré yo alguna cosa semejante a mi figura, la cual cosa estará en el cuerpo del espejo, y eso es también imposible; o esa cosa estará en otro cuerpo tras del espejo, que es igualmente imposible; o el espejo tendrá en sí mismo una forma y los cuerpos que lo rodean otras

<sup>1</sup> Esta última consecuencia no es seguro que conste exactamente en el texto árabe, el cual ofrece grande oscuridad y quizá errores de lectura en la edición. Más, pues, que a la letra del texto, nos hemos atenido al contexto del pasaje, que tampoco es muy claro en su conjunto. La idea cardinal es, sin embargo, evidente: demostrar que no es condición indispensable para el fenómeno de la visión — aun la corpórea — que el objeto visto esté enfrente del espectador, ni que esté, por lo tanto, en un lado preciso respecto de éste, puesto que el hombre, que se mira en un espejo, se ve a sí mismo, sin estar enfrente de sí; luego *a pari*, cabe que el hombre vea a Dios, sin que Este se encuentre enfrente de aquél, ni, por tanto, en un lado preciso del espectador.



formas, y no cabe que se junten dos formas en un solo cuerpo, pues es absurdo que en un mismo cuerpo existan las formas de hombre, de hierro y de pared. Que yo me vea a mí mismo en el lugar en que yo estoy, también es absurdo, puesto que yo no estoy enfrente de mí. ¿Cómo, pues, me veré a mí mismo, si es indispensable que entre el espectador y la cosa vista haya relación de oposición? Ahora bien, este análisis tiene que ser exacto para el *motázil*, y, sin embargo, bien se advierte que es falso en sí mismo, y la falsedad está, a nuestro juicio, en aquel punto que dice: "Yo no estaré enfrente de mí mismo, y, por tanto, no me veré." Fuera de ese punto del análisis anterior, todos los otros extremos son exactos. Y con esto queda demostrada con toda evidencia la estrechez de tragaderas de estos *motáziles* para asentir a la verdad de los hechos a que no están habituados y con los cuales no se han familiarizado todavía sus sentidos.

ARGUMENTO 2.º El otro método demostrativo de la posibilidad de la visión de Dios no puede ser más evidente. Consiste en decir que si el adversario rehusa admitir la visibilidad de Dios, es únicamente porque no comprende lo que queremos decir con esta palabra *visión*, ni ha logrado penetrar en lo que realmente significa.

Piensa, en efecto, el adversario que nosotros entendemos aquí por visión un estado psicológico equivalente al estado que en sí experimenta el que ve con los ojos, cuando mira con ellos a los cuerpos y a los colores. Pero no hay tal cosa, pues nosotros reconocemos también la imposibilidad de eso respecto de Dios. Sin embargo, precisamente por eso mismo conviene que examinemos el sentido de la palabra *visión*, tomada en su acepción literal y directa en que todo el mundo conviene, para

analizar minuciosamente sus elementos y poder así después eliminar de ella aquellos que repugnen a la esencia de Dios. Si, hecha tal eliminación, quedase de dichos elementos alguno que no repugnara a la esencia de Dios, y fuese además posible denominar *visión* a ese elemento con toda verdad, lo afirmaremos respecto de Dios y concluiremos que Dios es en realidad visible. En cambio, si no es posible aplicarle el nombre de *visión* sino metafóricamente, entonces emplearemos dicha palabra, caso de que la revelación nos lo permita, pero entendiéndola en el sentido que la razón natural nos demuestre que debe ser entendida.

El análisis de la visión nos descubre que esencialmente consta de un sujeto, que es el ojo, y de un objeto, que es el color, la extensión, el cuerpo y las demás cosas visibles. Examinemos, pues, la realidad esencial del acto, de su sujeto y de su objeto, a fin de averiguar reflexivamente cuál de todos esos elementos sea el verdadero punto de apoyo para el empleo de la palabra *visión*.

En lo que atañe al sujeto, no es en él donde estriba la razón para el justo empleo de esa palabra, pues si los modos de ser del objeto visible que con el ojo percibimos los percibiéramos con el corazón o con la frente, por ejemplo, diríamos también de seguro que habíamos *visto* el objeto, y sería exacta nuestra manera de hablar, puesto que el ojo, sujeto y órgano de la visión, no tiene valor significativo por sí mismo, sino por cuanto en él se realiza el fenómeno de la visión; de modo que cuando el fenómeno se realizase en otro sujeto, la realidad esencial de la visión se daría por completo, y el nombre se le podría aplicar con toda exactitud. Así como con todo derecho podemos decir que conocemos con nuestro cora-



zón o con nuestro cerebro, si percibimos las cosas mediante el corazón o mediante el cerebro, así también si viésemos con el corazón o con la frente, igual que vemos con el ojo.

En lo que atañe al objeto, tampoco es en él donde estriba la razón para el empleo de este nombre *visión*, ni en él consiste la esencia del acto. En efecto, si la visión fuese visión porque su objeto fuera el color negro, resultaría que ya no sería visión cuando su objeto fuera el color blanco; si la visión fuese visión porque su objeto [33] fuera el color en general, ya no sería visión la que tuviese por objeto el movimiento; si la visión fuese visión porque su objeto fuera el accidente, ya no sería visión la que tuviese por objeto el cuerpo; luego esto demuestra que las cualidades particulares del objeto visto no son el fundamento en que estriba la existencia real de este fenómeno, ni el punto de apoyo para el empleo de la palabra *visión*, sino que, antes bien, el fenómeno se da en cuanto que tiene por objeto una cualidad cualquiera de las dichas, relativa a un ente cualquiera, que tenga existencia real, sea el que sea.

Infiérese de aquí que el fundamento para el empleo de la palabra *visión* será el elemento tercero, es decir, la esencia misma del fenómeno, sin relación alguna con su sujeto ni con su objeto. Examinemos, pues, cuál sea la esencia real del fenómeno, y observaremos que no tiene otra esencia sino la de ser una especie de percepción, más perfecta y más clara que la imaginativa. Nosotros vemos, por ejemplo, a un amigo; cerramos después los ojos, y la figura del amigo está presente en nuestro cerebro de un modo imaginativo y representativo; pero si a continuación volvemos a abrir los ojos, apreciaremos bien

la diferencia; esta diferencia, sin embargo, no consiste en que ahora percibamos otra figura completamente diferente de la que teníamos antes en la imaginación, pues, por el contrario, la imagen vista con los ojos coincide con la imaginada exactamente y sin ninguna diferencia; en lo único en que ambas difieren es en que este segundo estado psicológico es algo así como el complemento y perfección del fenómeno imaginativo, como su revelación o descubrimiento: en efecto, al abrir los ojos, la imagen del amigo reaparece de nuevo en el sujeto con una perfección y claridad mucho mayor que la que tenía la figura existente en la fantasía; pero esa nueva imagen, que reaparece al abrir los ojos, coincide, exactamente, con la figura imaginada; por consiguiente, la representación imaginativa es una especie de percepción, de cierto grado, tras el cual existe otro grado de percepción, más perfecto que aquél, en cuanto a claridad y lucidez, y que es como su complemento. A este complemento de la percepción imaginativa es a lo que llamamos visión y clarividencia, aunque tenga por objeto cosas que conocemos, pero que no imaginamos, tales como el ser de Dios y sus atributos y, en general, todo lo que carece de figura, color y extensión, como, por ejemplo, el poder, el saber, el amar, el ver y el imaginar; todas estas cosas las conocemos, pero no las imaginamos, y el conocimiento que de ellas tenemos es una especie de percepción.

Veamos, pues, ahora si a la razón natural repugna el que esta percepción pueda tener un aumento de perfección que sea, respecto de aquélla, lo que la visión física es respecto de la imaginación. Si esto es posible, podremos denominar *visión* a dicha percepción, más completa y clara que el simple conocimiento, así como llamamos



*visión* a la visión física, que es más perfecta y clara que la imaginación. Ahora bien, es cosa sabida que esta hipótesis de la existencia de un grado de mayor perfección en la claridad y lucidez que el simple conocimiento no tiene nada de absurda, respecto de los objetos que son cognoscibles por el entendimiento, pero no imaginables, tales como el poder, el saber, etc., y asimismo respecto del ser de Dios y sus atributos. Es más: casi puede decirse que la misma naturaleza humana reclama instintivamente el logro de ese grado de mayor claridad, respecto del conocimiento que en este mundo posee del ser de Dios y de sus atributos y de las esencias de todas esas otras realidades ideales e inteligibles, pero no imaginables. Afirmamos, por consiguiente, que ese conocimiento más claro no es imposible porque, no sólo no hay nada que lo repugne, sino que, antes bien, la misma razón natural, a más de demostrar su posibilidad, reclama o exige espontánea e instintivamente su existencia. Sólo que tal conocimiento, más perfecto y claro, no nos es concedido en este mundo, porque el alma, ocupada en el gobierno del cuerpo y enturbiada además su nativa pureza y limpidez por las suciedades mundanas, queda impedida como por un velo para tal percepción, pues así como no es absurdo el afirmar que el párpado o el velo o la nube [34] en el ojo son causas que impiden ordinariamente la visión de los objetos imaginables, así tampoco es inverosímil o absurdo el afirmar que la impureza del alma y la aglomeración de las preocupaciones mundanas sean para ella como velos que le impidan ordinariamente la visión de los objetos inteligibles, y que, cuando los muertos resurjan de los sepulcros el día del juicio y lo que los pechos humanos ocultaron se descu-

bra y los corazones se limpien bebiendo el agua de la purificación y queden purgados y tersos con varias especies de depuración y expurgo <sup>1</sup>, ya no habrá obstáculo alguno que les impida lograr aquel grado superior de percepción, más clara y lúcida, del ser de Dios o de la esencia de las demás cosas inteligibles, y esa elevación de grado superará al conocimiento ordinario de acá abajo, tanto como la visión física de las cosas corpóreas supera a su representación imaginativa. A ese grado superior de percepción intelectual se le puede llamar *encuentro de Dios, intuición, visión, contemplación*, o como quieras, pues no hay que discutir sobre las palabras, después de que se entienden con claridad las ideas. Sin embargo, si fuese posible que Dios creara en el ojo humano esa facultad superior de percibirlo, es evidente que de todos esos nombres sería el de *visión* el más ajustado a la verdad, atendida la significación literal y directa de la palabra. Ahora bien, para Dios nada tiene de imposible que la cree en el ojo, como nada tiene de imposible que la cree en el corazón.

Y así, después de que se comprende bien lo que los teólogos ortodoxos quieren decir cuando emplean la palabra *visión* respecto de Dios, se advierte que la razón natural no sólo no lo repugna, sino que más bien lo exige, y que la revelación divina, además, lo apoya con su testimonio. No queda ya, pues, motivo alguno para recusar la verdad de este dogma, como no sea por ganas de disputa y querella, o por poner en tela de juicio la propiedad mayor o menor de la palabra *visión*, o, en fin,

<sup>1</sup> Alude a la leyenda escatológica de la entrada de las almas en el paraíso, que va precedida de una doble ablución, exterior e interior. Cfr. Asín, *La Escatología musulmana*..., pág. 165.



por cortedad de alcances en el adversario para percibir las sutiles ideas que antes hemos analizado. Limitémonos, pues, en este compendio a este breve resumen.

El segundo extremo de la demostración tiene ya por objeto, según se dijo, el hecho real de la visión de Dios, probado por el testimonio de la revelación divina. Esta revelación, en efecto, demuestra que de hecho acaece la visión de Dios. Muchos son los textos revelados que lo atestiguan; tantos, que su número justifica la pretensión de los teólogos que dicen que este dogma de la visibilidad de Dios es de aquellos que constan por unánime consenso de los fieles del siglo primero del islam, los cuales, en sus oraciones, humildemente suplicaban a Dios les otorgase el deleite de contemplar su hermoso rostro. Sabemos efectivamente de cierto, por los testimonios que se conservan de sus profesiones de fe, que ellos esperaban conseguir de Dios eso que le pedían, y sabemos asimismo que ellos comprendían perfectamente que les era lícito confiar en ello y pedirselo a Dios, fundándose para eso, ya en ciertos indicios sacados de las acciones del Profeta Mahoma, ya en un conjunto de frases pronunciadas por el mismo, las cuales, por su claridad y por su número, son bastantes para basar en ellas el unánime consenso de la comunidad islámica.

Uno de los textos revelados más demostrativos del hecho de la visión de Dios es aquel en que Moisés se la pidió, diciendo (*Alcorán*, VII, 139): "Muéstrate a mí, para que yo te mire.", Es, en efecto, imposible suponer de un profeta de Dios, cuya dignidad alcanzó el alto honor de que Dios mismo le hablase cara a cara, que se le ocultase o desconociera, respecto de los atributos divinos, algo que los *motáziles* conociesen. Esto es de evidencia nece-

saria e inmediata, pues, para nuestros adversarios, el hecho de ignorar que Dios es invisible merece de cierto la tacha de infidelidad o de herejía, ya que equivale a ignorar un atributo esencial a Dios, puesto que, para los *motáziles*, la imposibilidad de la visión de Dios nace de la misma esencia divina, es decir, se debe a que Dios no está en un lugar del espacio. ¿Cómo, por consiguiente, había de ignorar Moisés que Dios no ocupa lugar, o cómo había de conocer que no ocupa lugar, y, sin embargo, había de ignorar que la visión de un ser que no ocupa lugar es imposible? Porque, vengamos a cuentas: ¿qué es lo que el adversario prefiere imaginar que se escapara a la atención de Moisés? ¿Prefiere acaso suponer de él que creía sinceramente que Dios es un cuerpo físico, dotado de color y ocupando un lugar en el espacio? Esto sería sospechar de la ortodoxia de un profeta y acusarlo de infiel, la cual acusación es un evidente pecado de impiedad. En efecto, decir que Dios es cuerpo y adorar a los ídolos o al sol es una misma cosa. ¿Dirá, por el contrario, el adversario que Moisés sabía perfectamente que es absurdo que Dios ocupe lugar, pero que, sin embargo, ignoraba que [35] lo que no ocupa lugar es invisible? Esto sería tachar de ignorancia al profeta, puesto que el adversario estima que esta proposición es de evidencia inmediata, de aquellas que no exigen razonamiento discursivo. Ahora, pues, ¡oh lector que buscas la verdad!, a ti te toca el elegir. O te inclinas a tachar de ignorancia a un profeta, o prefieres tachar de ignorante al *motázil*. ¡Escoge lo que creas más conveniente, y en paz!

OBJECCIÓN. "Si esas palabras de Moisés arguyen en favor vuestro, también arguyen en vuestra contra, puesto



que en ellas Moisés pide, sí, a Dios que le permita verlo, pero en este mundo. Arguyen asimismo contra vosotros las palabras siguientes de dicho texto (*Alcorán*, VII, 139), con las cuales contesta Dios a la súplica de Moisés, diciéndole: "No me verás." E igualmente arguyen en vuestra contra las de aquel otro texto (*Alcorán*, VI, 103): "No lo perciben los ojos."

RESPUESTA. El hecho de que Moisés pidiese a Dios que le permitiera verlo en este mundo, es prueba de que ignoraba en qué momento hubiese de acaecer el hecho de la visión, que para él era un hecho posible. Los profetas no conocen de los sucesos futuros más que aquellos que Dios les da a conocer, que son pocos en número. ¿Por dónde, pues, va a ser inverosímil o absurdo que el profeta pida a Dios que le revele un misterio o le quite un pesar cualquiera, esperando, como espera, que Dios se lo conceda, pero en este mundo, es decir, en un tiempo en el que la divina presciencia no tiene decretado concedérselo? Este es, pues, el mismo caso que ahora discutimos.

En cuanto a las palabras de Dios: "No me verás", son, efectivamente, una negativa a la petición de Moisés, porque tan sólo debía éste haberle pedido que le permitiera verle en la vida futura. Si Moisés hubiera dicho: "Muéstrate a mí para que yo te mire en la vida futura", y Dios le hubiera respondido: "No me verás", entonces sí que esta respuesta habría sido un argumento en contra de la visibilidad de Dios; mas, aun en este caso, lo habría sido tan sólo respecto de Moisés concretamente, y no en general respecto de todos los demás hombres; por lo tanto, tampoco habría sido prueba de la imposibilidad de la visión. ¿Cómo, pues, va a serlo,

si dichas palabras de Dios respondían a la petición de verle en el momento presente?

En cuanto al otro texto (*Alcorán*, VI, 103) que dice: "No lo perciben los ojos", lo que quiere significar es que no lo comprenden ni abarcan por todos sus lados, como la vista física comprende o abarca los cuerpos, y esto es verdad. O bien significa en general que los ojos no lo conocen, pero en esta vida, y esto también es verdad; como que es exactamente lo mismo que quiere decir aquel otro texto anterior (*Alcorán*, VII, 139): "No me verás", es decir, en este mundo.

Limitemos a este breve resumen el estudio del problema de la visibilidad de Dios, y observe el discreto lector cómo en este problema se separan entre sí las diferentes sectas teológicas en dos grupos, los cuales pecan, ya por exceso, ya por defecto. Los verbalistas o *haxules*, efectivamente, no son capaces de comprender un ser real que no exista en algún lado, y por eso afirman que Dios existe en algún lado, lo cual les obliga por fuerza a predicar de El la corporeidad, la extensión y los atributos privativos de los seres temporáneos. Los *motáziles*, por el contrario, niegan que Dios esté en algún lado; pero, incapaces de comprender la visión de un ser que no tenga lados, contradicen en este dogma abiertamente a la doctrina revelada, porque creen que, de admitir la visión de Dios, tendrían que admitir también que Dios tiene lados. Estos últimos, pues, para evitar el peligro de caer en el antropomorfismo, se lanzan a la vía de la *eliminación*<sup>1</sup>, pero cayendo en el exceso. Aquéllos, en cambio,

<sup>1</sup> De los dos métodos o vías (en árabe, *taric*) que la razón humana puede seguir, según los escolásticos, para rastrear algo de la esencia divina, Santo Tomás llama al principal *via remotionis*, porque consiste



los *haxules*, afirman de Dios que está en algún lado, para evitar el peligro de caer en el error de los que niegan todos los atributos divinos; pero caen en el opuesto, o sea en el antropomorfismo. Sólo a los teólogos ortodoxos, defensores de la tradición, es a quienes Dios ha otorgado la gracia de mantener la verdadera doctrina, siguiendo ingeniosamente para ello el camino del justo medio: ellos, en efecto, reconocen que el lado debe negarse de Dios, porque el lado es una consecuencia y complemento de la corporeidad; confiesan, por otra parte, que la visión de Dios es algo real y positivo, porque es una especie de conocimiento que viene después de éste y que es como su perfección y complemento; ahora, el negar de Dios la corporeidad los fuerza a negar de Dios el lado, que es uno de los caracteres inseparables de aquélla; pero el afirmar de Dios la cognoscibilidad les fuerza también a afirmar de El la visibilidad, que es una de las secuelas y complementos de aquélla, es decir, de la cognoscibilidad, con la cual conviene la visibilidad en su propiedad esencial, a saber, en que no implica alteración alguna en la esencia de la cosa vista, sino que, antes bien, la cosa vista es objeto de la visión tal y como ella [36] es en sí misma, igual que sucede con el conocimiento. Ahora bien, al hombre sensato no se le puede ocultar que esta solución es la del justo medio en la fe.

en distinguir a Dios de los demás seres *per negativas differentias*, *verbi gratia*, «Deus non est accidens, corpus», etc. Los teólogos musulmanes llamaron a este método *via de la eliminación* (en árabe, *taric al-tansih*).

#### PROPOSICION DECIMA

Dios es uno.

ESTA proposición de que Dios es uno equivale a afirmar de Dios su esencia y a negar la existencia de esta esencia respecto de todo otro ser distinto. No se trata, por lo tanto, de un atributo divino sobreañadido a la esencia de Dios. De aquí que el estudio de esta tesis corresponda a la parte primera de este tratado, en la cual estamos.

Ante todo, diremos que la palabra *uno* puede tomarse y entenderse en el sentido de aquello que no es susceptible de división, es decir, que carece de cantidad, de partes, de extensión. Así, pues, el Creador será *uno*, en el sentido de que la cantidad, generadora de la división, debe ser negada de su esencia, puesto que Dios no es divisible, no teniendo, como no tiene, cantidad, que es la condición indispensable para la división, la cual opera sobre lo extenso separando sus partes y haciéndolo más pequeño; luego del ser que carezca de cantidad no cabe concebir la división.

Pero la palabra *uno* puede también tomarse y entenderse en el sentido de aquello que carece de par o semejante en su rango, como cuando dices que el sol es uno,



los *haxuies*, afirman de Dios que está en algún lado, para evitar el peligro de caer en el error de los que niegan todos los atributos divinos; pero caen en el opuesto, o sea en el antropomorfismo. Sólo a los teólogos ortodoxos, defensores de la tradición, es a quienes Dios ha otorgado la gracia de mantener la verdadera doctrina, siguiendo ingeniosamente para ello el camino del justo medio: ellos, en efecto, reconocen que el lado debe negarse de Dios, porque el lado es una consecuencia y complemento de la corporeidad; confiesan, por otra parte, que la visión de Dios es algo real y positivo, porque es una especie de conocimiento que viene después de éste y que es como su perfección y complemento; ahora, el negar de Dios la corporeidad los fuerza a negar de Dios el lado, que es uno de los caracteres inseparables de aquélla; pero el afirmar de Dios la cognoscibilidad les fuerza también a afirmar de El la visibilidad, que es una de las secuelas y complementos de aquélla, es decir, de la cognoscibilidad, con la cual conviene la visibilidad en su propiedad esencial, a saber, en que no implica alteración alguna en la esencia de la cosa vista, sino que, antes bien, la cosa vista es objeto de la visión tal y como ella [36] es en sí misma, igual que sucede con el conocimiento. Ahora bien, al hombre sensato no se le puede ocultar que esta solución es la del justo medio en la fe.

en distinguir a Dios de los demás seres *per negativas differentias*, verbi gratia, «Deus non est accidens, corpus», etc. Los teólogos musulmanes llamaron a este método *via de la eliminación* (en árabe, *taric al-tanzih*).

#### PROPOSICION DECIMA

Dios es uno.

ESTA proposición de que Dios es uno equivale a afirmar de Dios su esencia y a negar la existencia de esta esencia respecto de todo otro ser distinto. No se trata, por lo tanto, de un atributo divino sobreañadido a la esencia de Dios. De aquí que el estudio de esta tesis corresponda a la parte primera de este tratado, en la cual estamos.

Ante todo, diremos que la palabra *uno* puede tomarse y entenderse en el sentido de aquello que no es susceptible de división, es decir, que carece de cantidad, de partes, de extensión. Así, pues, el Creador será *uno*, en el sentido de que la cantidad, generadora de la división, debe ser negada de su esencia, puesto que Dios no es divisible, no teniendo, como no tiene, cantidad, que es la condición indispensable para la división, la cual opera sobre lo extenso separando sus partes y haciéndolo más pequeño; luego del ser que carezca de cantidad no cabe concebir la división.

Pero la palabra *uno* puede también tomarse y entenderse en el sentido de aquello que carece de par o semejante en su rango, como cuando dices que el sol es uno,



es decir, único. En este sentido, también el Creador es uno, puesto que no existe otro ser que le iguale. Ni tampoco tiene contrario, pues la palabra *contrario* significa el ser que subsigue a otro en un mismo sujeto, sin coincidir simultáneos ambos en dicho sujeto común; por consiguiente, ser que carezca de sujeto o *substratum*, carecerá también de contrario; pero el Creador carece de *substratum*; luego no puede tener contrario. La otra afirmación, que Dios no tiene par o igual, significa que de todos los seres, distintos de Dios, es Dios el creador, y no más.

DEMOSTRACIÓN. Si suponemos que Dios puede tener compañero, habrá éste de ser o semejante a El, bajo todos los aspectos, o superior a El, o inferior; pero todo esto es absurdo; luego también lo es la hipótesis que a este absurdo conduce.

La imposibilidad de que el par de Dios sea semejante a El, bajo todo aspecto, estriba en que cada uno de dos seres tiene que ser distinto respecto del otro, pues si no existiera distinción entre ambos, no se concebiría tampoco la dualidad; nosotros, en efecto, no concebimos dos colores negros, si no están en dos sujetos o en uno solo, pero en dos momentos; luego uno de los dos habrá de distinguirse, diferenciarse y diversificarse, respecto del otro, bien por razón del sujeto, bien por razón del tiempo. Las dos cosas a veces se distinguen también entre sí por definición y esencia, como el movimiento y el color, los cuales, aun coexistiendo en un mismo y solo sujeto y en el mismo momento, son dos cosas distintas, ya que el uno se distingue del otro por su esencia. De modo que si dos seres coinciden en tener la misma esencia y definición, v. gr., los dos colores negros, la distinción que los

separe tendrá que ser por razón del sujeto o por razón del tiempo, pues si suponemos dos negros en una misma sustancia y al mismo tiempo, será imposible concebir su dualidad. En efecto, si fuera posible decir que son dos y que no son distintos, también sería posible señalar con el dedo a un solo hombre concreto y decir que son dos o que son diez, semejantes todos e iguales en cualidad, lugar, accidentes y propiedades accesorias, sin distinción alguna, lo cual es evidentemente absurdo. Ahora bien, si el supuesto par de Dios fuese igual a El en la esencia y en los atributos, su existencia sería imposible, porque no se distinguiría de Dios por razón del lugar, ya que Dios carece de lugar, ni por razón del tiempo, ya que ambos serían eternos; luego no habría distinción alguna entre ambos, y suprimida toda distinción, queda suprimido necesariamente el número y se sigue por fuerza la unicidad<sup>1</sup>.

Es también absurdo decir que el supuesto par de Dios se distingue de El en que es superior o de más elevado rango, pues entonces este ser más alto sería Dios, ya que este nombre *Dios* expresa cabalmente el más noble y sublime de todos los seres; y en este caso, el otro, el supuesto par, será por fuerza imperfecto, y, por lo tanto, ya no será Dios, pues si nosotros negamos el número respecto de Dios, es únicamente porque Dios es el ser de

<sup>1</sup> Esta misma demostración emplea Santo Tomás en su *Summa* c. 3., l. I, c. 42: «Quod Deus est unus», resumida así: «Praeterea ostensum est (c. 28) Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit; si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio ei admisceatur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ab invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.»



quien se afirma en absoluto que es el más noble y excelso de todos los seres que existen.

Finalmente, si el supuesto par de Dios fuese inferior en rango respecto de El, también sería absurda la hipótesis, porque sería imperfecto, y como nosotros entendemos por Dios el ser más noble [37] de todos los que existen, no cabe que exista más que un ser que sea el más noble, y éste es Dios, sin que se conciban dos que sean iguales entre sí en cuanto a participar de los atributos de esta excelsitud suma, ya que en tal caso se suprimiría la distinción entre ambos y, por ende, quedaría suprimido el número, según antes dijimos.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> “¿Y por qué rehusáis asentir al adversario que, sin discutir la existencia del ser al cual se aplica el nombre *Dios*, entendiendo por Dios el más excelso de los seres existentes, os diga, sin embargo, que el mundo entero, considerado en su conjunto, no es creación de un solo creador, sino, antes bien, obra de dos creadores, de los cuales uno sea, por ejemplo, creador del cielo, y el otro creador de la tierra, o bien, uno creador de los seres inanimados y el otro creador de los animales y vegetales? ¿Qué imposibilidad hay en esto? Porque si no hay nada que pruebe la imposibilidad de esta hipótesis, ¿de qué os sirve el decir que el nombre de *Dios* no se aplica a estos seres? El tal adversario, efectivamente, entiende por *Dios* el creador. O bien, dice que uno de los dos es creador del bien y el otro del mal, o el uno creador de las sustancias y el otro de los accidentes. Es, por lo tanto, indispensable que demostréis la imposibilidad de esta hipótesis.”

RESPUESTA. La prueba de su imposibilidad es ésta: Todas esas reparticiones de las criaturas entre los dos

creadores, que el adversario supone, pueden reducirse a dos grupos: porque, o bien se reparte entre ambos la creación del conjunto de todas las sustancias y accidentes, de modo que el uno cree algunos cuerpos y accidentes y el otro los restantes, o bien se dice que todos los cuerpos son creación del uno y todos los accidentes del otro.

Ahora bien, es erróneo el decir que unos cuerpos los crea el uno, v. gr., el cielo, pero no la tierra. En efecto, nosotros preguntamos: el creador del cielo, ¿es poderoso para crear la tierra o no? Si es tan poderoso para lo uno como lo es para lo otro, no se distinguirá el un creador del otro creador, en cuanto al poder, y, por consiguiente, tampoco se distinguirán ambos entre sí, en cuanto al objeto de ese poder, el cual, por ende, será igualmente posible para ambos, ya que no implica relación de preferencia respecto del uno más que respecto del otro. Redúcese, por consiguiente, esta imposibilidad a aquella otra que antes dijimos, es decir, a la imposibilidad de suponer la existencia simultánea de dos seres semejantes entre sí, sin distinción alguna que los diferencie, lo cual es absurdo. Ahora, si el creador del cielo no es poderoso para crear la tierra, también es absurda la hipótesis, pues las sustancias corpóreas son todas en sí mismas semejantes entre sí y también lo son en cuanto a los modos de existir que les son propios por sus relaciones espaciales; luego el que sea poderoso para crear una de esas cosas, también tiene que serlo para crear otra a ella semejante, ya que su poder es eterno, en el sentido de que puede tener por objeto varias cosas creadas. Ahora bien, el poder de cada uno de esos dos creadores tiene por objeto un cierto número de cuerpos y sustancias; luego no se limita a una sola cosa concreta; luego, puesto que ese



poder traspasa los límites de un solo objeto posible — a diferencia de lo que ocurre a todo poder creado o temporáneo —, ya no hay razón para limitar su alcance a un número de objetos posibles más que a otro, sino que, por el contrario, es forzoso concluir que el número de sus objetos posibles carece de límite o es infinito, es decir, que dentro de la esfera de su poder cae toda sustancia capaz de existencia.

La segunda distribución, es decir, la que supone que uno de los dos creadores tiene poder para crear las sustancias y el otro los accidentes, y que, siendo ambos distintos entre sí, el poder del uno no implica necesariamente el poder del otro, también es absurda, porque ni el accidente puede existir sin la sustancia, ni la sustancia puede existir sin el accidente; por lo tanto, si la producción de cada uno de ambos está pendiente del [38] otro, ¿cómo va ninguno de ambos a crear su respectivo objeto? Cabe muy bien, efectivamente, suponer que el creador de la sustancia no quiera prestar su ayuda al del accidente, y cuando éste quiera crear el accidente, rehuse el otro crear la sustancia, con lo cual quedará aquél incapaz y perplejo, es decir, impotente. Asimismo, si el creador de la sustancia quiere crearla, es fácil que se le oponga el creador del accidente y le impida crearla, dando por único resultado un mutuo obstáculo entre los dos<sup>1</sup>.

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> “Cuando el creador de la sustancia

<sup>1</sup> Este argumento, en pro de la unicidad de Dios y en contra del dualismo o politeísmo, era tradicional en la teología dogmática del islam y se le denominaba técnicamente *método del obstáculo mutuo*. Esencialmente se basa en el mismo principio Santo Tomás, cuando dice (*Summa c. g.*, l. I, c. 42): «Melius est per unum fieri quam per multa.»

quiera crearla, ya le ayudará el otro creando el accidente, y viceversa.»

RESPUESTA. Pero esa ayuda, ¿es acaso tan necesaria y forzosa, que la razón humana no pueda concebir su inexistencia? Porque si afirmáis que es necesaria, será porque así os plazca resolver la cuestión, sin más ni más; pero, por otra parte, tal solución equivale también a negar el poder de ambos creadores, pues la creación de la sustancia, realizada por el uno, parece obligar o forzar al otro a crear el accidente y viceversa; luego carecen ambos de libertad para dejar de crear, y, por tanto, la esencia real del poder ya no existe en tales condiciones. En suma, si la ayuda es meramente posible o contingente, el acto tiene que resultar difícil, además de quedar anulado el concepto de poder; y si es necesaria o indispensable la ayuda, entonces el agente, que sin ella no puede pasarse, será un agente forzado, que carecerá, por lo tanto, de libertad o poder.

OBJECCIÓN 3.<sup>a</sup> “Que sea, pues, el uno creador del bien y el otro creador del mal.»

RESPUESTA. Eso es una necedad, porque el mal no es mal *per se*; antes por el contrario, el mal, por razón de su esencia, es equivalente al bien y a él semejante<sup>1</sup>; por consiguiente, el poder para hacer una cosa es poder para hacer su semejante. La cremación del cuerpo de un muslim es un mal, y la cremación del cuerpo de un infiel es un bien y evitación de un mal. De modo que, según esto, un mismo individuo, si pronuncia la fórmula de profesión de fe islámica, ya la cremación, respecto de

<sup>1</sup> Cfr. *Suma theol.*, p. I.<sup>a</sup>, q. 49, a. 3 et alibi: «Nihil autem potest esse per suam essentiam malum.»



él, se convierte de un bien en un mal; pero el agente que tenga poder para quemar la carne de ese sujeto en el fuego, cuando se abstenga de pronunciar la fórmula de fe, lo tendrá también necesariamente para quemársela cuando la pronuncie, pues la pronunciación de dicha fórmula es un mero sonido, que desaparece, una vez emitido, sin producir alteración alguna ni en la carne, ni en el fuego, ni en la esencia de la cremación, y que no transforma los géneros ontológicos; luego siendo las cremaciones entre sí semejantes, el poder para realizarlas todas debe ser semejante también.

Resultaría además, en la hipótesis del adversario, el mismo obstáculo mutuo y estorbo recíproco, entre los dos creadores, de que antes hablamos. Y en suma, cualquiera que sea la hipótesis que se imagine, siempre engendrará trastorno y destrucción, que es cabalmente lo que el mismo Dios quiere decir cuando dice (*Alcorán*, XXI, 22): "Si además de Dios hubiese otros dioses en el cielo y en la tierra, seguramente que ambos se destruirían. No cabe más clara demostración que ésta del *Alcorán*."

Y con esta proposición 10.<sup>a</sup> cerramos la parte primera, pues de las materias que a ella corresponden no queda ya por tratar más que una, la demostración de la imposibilidad de que Dios sea sujeto de cosas temporáneas; pero a esta cuestión ya aludiremos en el decurso del tratado de los atributos divinos, al refutar a aquellos que afirman la temporaneidad de la ciencia, voluntad y otros atributos de Dios.

## PARTE SEGUNDA

### DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

*Consta de siete proposiciones, pues nos proponemos en esta parte segunda el demostrar que Dios es poderoso, sabio, viviente, volente, oyente, vidente y locuente, y éstos son sus siete atributos. Mas el examen de todos ellos se tiene que bifurcar en dos tratados: 1.º De las propiedades privativas o peculiares de cada uno de los siete atributos, considerados separadamente. 2.º De las propiedades que son comunes a todos los atributos en general. Inauguremos, pues, esta parte segunda con su tratado primero.*



## TRATADO PRIMERO

De la existencia de los atributos y de las propiedades peculiares de cada uno.

---

### PROPOSICION PRIMERA

Dios tiene poder.

**P**RETENDEMOS que el innovador del mundo es poderoso, porque el mundo es un efecto ordenado, bien hecho, armónico, coordinado y que contiene en sí mismo varias especies de maravillas y prodigios, lo cual arguye poder. Pongamos el silogismo en forma [39]:

DEMOSTRACIÓN. Todo efecto ordenado procede de un agente poderoso; pero el mundo es un efecto ordenado; luego procede de un agente poderoso.

¿Sobre cuál de las dos premisas va a ser la discusión? Si el adversario nos pregunta "¿por qué afirmáis que el mundo es un efecto ordenado?", le responderemos: Al decir que es un efecto ordenado, nos referimos a la armonía, orden y mutua relación de las partes del universo. Todo el que examine, efectivamente, los miembros u órganos, así internos como externos, de sí propio, verá,



con toda evidencia, tantas y tales maravillas de organización perfecta, que sería prolijo enumerarlas por completo. Esta es, pues, una tesis cuya verdad se percibe por los sentidos y la experiencia, y que no cabe, por lo mismo, negarla.

Mas quizá el adversario replique: "¿Y por dónde sabéis que es verdadera la otra premisa, o sea, que todo efecto armónico y ordenado procede de un agente poderoso?". A esto respondemos que dicha premisa consta por evidencia necesaria del entendimiento, pues éste asiente a su verdad sin necesidad de prueba, y nadie que sea inteligente puede rechazarla. Vamos, sin embargo, a dar de esta premisa una prueba sucinta, capaz de imponer silencio al adversario que se obstine en negarla y discutirla. Afirmamos, pues, que, al decir que Dios es poderoso, queremos significar que el acto que procede de El, no puede menos de proceder de El en una de dos formas: o bien por su misma esencia, o bien por medio de algo sobreañadido a ella. Ahora bien, es falso decir que procede de El por su misma esencia, pues si así fuese, sería eterno el acto, como lo es la esencia divina; luego esto es prueba de que procede por medio de algo sobreañadido a su esencia. Ese atributo sobreañadido, en cuya virtud la esencia es apta para realizar el efecto, es lo que llamamos *poder*, pues potencia eso es lo que significa directamente: una cualidad o atributo que predispone al agente para realizar el acto y en cuya virtud acaece éste.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> Pero alguien dirá: "Esta prueba se vuelve en contra vuestra, pues la potencia de Dios es eterna, y el efecto, sin embargo, no lo es."

RESPUESTA. A esta objeción ya contestaremos, al tratar de las propiedades de la voluntad divina, donde se

explicará por qué acaece el efecto. Por ahora, baste insistir en que este atributo, por el cual el efecto se realiza, tiene que existir, en virtud del dilema anteriormente propuesto, que es decisivo, y nosotros no entendemos por *poder*, sino este atributo, cuya existencia ha quedado demostrada.

Pasemos, pues, ya a enumerar las propiedades peculiares del poder divino.

PROPIEDAD 1.<sup>a</sup> *El poder divino tiene por objeto la totalidad de los seres posibles.* Entiendo por *posibles*, los seres todos que pueden existir, los cuales no tienen fin. Esto último, que son infinitos los seres que pueden existir, es evidente. Con ello queremos decir que la creación de unos seres temporáneos, tras otros seres temporáneos, no termina en un límite en el cual la razón humana estime ya absurda o imposible la innovación o creación nueva de un ser temporáneo más, tras de tal límite; de modo que la posibilidad de que existan otros es perpetua y se concibe siempre, y el poder divino se extiende a la totalidad de esos seres posibles.

Demuéstrase esta propiedad de la universal extensión del poder divino: Consta ya evidentemente que Dios, hacedor del mundo, es único. Ahora bien, una de dos: o bien tendrá Dios un poder para cada efecto posible individual, y en tal caso habrá de tener un número infinito de poderes, correspondientes a los infinitos seres posibles (lo cual repugna, como ya se demostró cuando refutamos la existencia de revoluciones infinitas de la esfera celeste), o bien tendrá Dios un solo poder, el cual, a pesar de su unicidad, se habrá de extender a todos los infinitos seres posibles, sustancias y accidentes, por participar todos ellos de un mismo carácter, que les es común,



a pesar de su diversidad, y este carácter, común a todos, no es otro que su contingencia o posibilidad; de este carácter común se seguirá, pues, necesariamente que todo ser contingente o posible será, sin duda alguna, objeto del divino poder, y en virtud de este atributo acaecerá de hecho. En suma: puesto que de Dios por creación proceden de hecho las sustancias y los accidentes, repugna suponer que de El no puedan también proceder otros seres semejantes a ellos, pues el poder para hacer una cosa es también poder para hacer su semejante, ya que la multiplicación numérica del objeto del poder en nada repugna; en efecto, siendo, como es, una sola y la misma la relación que el poder guarda con todos los movimientos y con todos los colores, por ejemplo, resulta evidente que el poder tendrá siempre aptitud para crear un movimiento después de otro movimiento, y dígase lo propio de un color después de otro color y una sustancia después de otra sustancia. Ahora bien, esto es cabalmente lo que queremos decir cuando decimos que el poder de Dios tiene por objeto todo [40] ser que pueda existir: la posibilidad, efectivamente, no se halla constreñida dentro de número; la relación analógica, que el poder guarda con su objeto, no está tampoco sujeta a la determinación concreta de un número preciso de seres, con exclusión de otro número; no es lícito, en otros términos, señalar concretamente un movimiento determinado y decir que ese movimiento está excluido de la posibilidad de su relación con el poder divino, desde el momento en que con el poder divino se relaciona también, como objeto suyo, otro movimiento semejante, pues es de evidencia inmediata que lo que es necesario respecto de una cosa, es también necesario respecto de su semejante.

De esta propiedad del divino poder derívanse tres corolarios.

COROLARIO 1.º Si alguien nos preguntase: "¿Afirmaréis acaso que sea posible para Dios hacer lo contrario de lo que su presciencia conoce?", responderemos que esta cuestión es, en efecto, de aquellas en que los teólogos discrepan entre sí, aunque tal discrepancia de opiniones no es concebible, después de precisar bien los términos de la cuestión y deshacer el equívoco o ambigüedad de las palabras. Consta, efectivamente, como cosa segura que todo lo contingente puede ser objeto del poder divino y que, en cambio, no puede serlo aquello que es absurdo o imposible. Examina, por lo tanto, si es contingente, es decir, posible, o si es absurdo, es decir, imposible, lo contrario de lo conocido por Dios. Mas esto no lo averiguarás sino cuando hayas conocido con toda exactitud el valor significativo de las palabras *imposible* y *posible*, porque si te conformas fácilmente con cualquier examen superficial de estas palabras, es tan probable que concluyas que es imposible para Dios lo contrario de su ciencia, como que es posible, o que no es imposible; y en tal caso, si es igualmente verdad que es imposible como que no es imposible, tendrás dos proposiciones contradictorias, las cuales, por ende, no pueden ser simultáneamente verdaderas. Es preciso, por lo tanto, que adviertas que bajo esas palabras late un equívoco, que sólo puede deshacerse precisando su significado general y vago, como ahora voy a explicártelo:

Del mundo, por ejemplo, cabe decir con verdad que es *necesario*, *posible* e *imposible*. Es *necesario*, si se considera que, una vez supuesta la voluntad del Ser Eterno como real y existente de modo necesario, tiene que ser



también real y existente de modo necesario el objeto de aquella voluntad, y no puede ser contingente, pues repugna intrínsecamente que no exista lo querido, existiendo de modo necesario la voluntad eterna. Es *imposible* porque, si suponemos suprimida toda relación de dependencia entre la creación del mundo y el acto de la voluntad divina, la aparición del mundo en el tiempo vendrá a ser indudablemente absurda, ya que tal aparición equivaldría a la producción de un efecto sin causa, que es bien sabido que es imposible. Es, finalmente, *posible*, si atiendes tan sólo a la esencia del mundo, prescindiendo de que exista a la vez, o que no exista, la voluntad divina de crearlo, pues, en tal hipótesis, el mundo tiene por atributo la posibilidad o contingencia.

Son tres, por lo tanto, los puntos de vista desde que cabe considerar al mundo: 1.º, bajo la condición de que exista la voluntad divina de producirlo, y así considerado el mundo es *necesario*; 2.º, bajo la condición de que dicha voluntad falte, y así es *imposible*; 3.º, bajo la condición de suprimir toda clase de relación con la voluntad divina y con la causa de la existencia del mundo, de modo que ni supongamos la existencia ni la privación del acto de la voluntad de Dios, sino que sencillamente atendamos a la esencia del mundo; y desde este tercer punto de vista, ya no le queda al mundo más que la *mera posibilidad* o contingencia, con lo cual queremos decir que el mundo es posible *per se*, o sea que, cuando no lo subordinamos a otra condición que a la de su mera esencia, su existencia es contingente o posible.

De aquí resulta muy claro que una sola y la misma cosa cabe que sea posible e imposible; pero entiéndase: posible en cuanto a su esencia, e imposible bajo otra re-

lación; en cambio, no cabe que una sola y la misma cosa sea a la vez posible e imposible, en cuanto a su esencia, pues serían dos proposiciones contradictorias.

Esto supuesto, volvamos ahora al otro término de la cuestión, o sea, "lo contrario de lo que Dios en su presciencia conoce". Si suponemos que Dios en su presciencia tiene establecido que Zeid ha de morir en la madrugada del sábado, por ejemplo, ¿diremos que la vida de Zeid será posible o que no lo será en la madrugada del sábado? La verdad es que será posible e imposible. Es decir: será posible, en cuanto a su esencia, prescindiendo de toda consideración ajena a ella, y será imposible *per accidens* y no *per se*, o sea, habida consideración a algo que no es su esencia, es decir, a la relación de dependencia de la vida de Zeid con [41] la presciencia divina, pues, bajo esta relación, la ciencia de Dios se convertiría en ignorancia si la vida de Zeid fuese posible, y eso es absurdo. Se ve, por lo tanto, que será a la vez posible *per se*, e imposible porque se seguiría un absurdo dependiente de algo ajeno a su esencia. De modo que, cuando decimos que la vida de Zeid es posible en aquel tiempo, no queremos con ello decir sino que la vida, en cuanto es vida, no es una cosa absurda, como lo sería la coexistencia del blanco y del negro en un mismo sujeto, y que al poder de Dios, en cuanto tal poder, no repugna el tener por objeto la creación de esa vida, ni es incapaz de producirla por flaqueza, debilidad u otra cualquiera causa que afecte a la esencia misma del poder de Dios. Ahora bien, éstas son dos cosas que es absurdo rechazar; quiero decir, una, la negación de la incapacidad, respecto de la esencia del poder de Dios, y otra, la afirmación de la posibilidad, respecto de la esencia de la vida, en cuanto



vida y no más, sin relación alguna con cosa distinta de ella. Así, pues, cuando el adversario dice que no es posible que suceda algo contrario a lo que Dios conoce, dice verdad en ese sentido, es decir, en el sentido de que su existencia nos conduce a un absurdo, y en tal sentido, nosotros no lo negamos. De modo que la cuestión queda ya reducida a averiguar si el empleo de la palabra *posible* es exacto o no, conforme al uso de la lengua. Y acerca de este punto, es evidente que el empleo de tal palabra no tiene nada de inexacto, pues las gentes dicen, v. gr., que Fulano es poderoso o capaz para el movimiento y el reposo, es decir, que si quiere se mueve y si quiere se está quieto; como también dicen que Fulano tiene poder, en cada momento, para los dos contrarios, aunque saben muy bien que lo corriente, dentro del curso de la providencia divina, es que uno solo de los contrarios ha de acaecer de hecho. Se ve, por consiguiente, que estas diferentes acepciones en que se toman las palabras *posible* y *poder*, atestiguan la verdad de lo que antes dijimos, y que la idea por ellas significada es de evidencia necesaria e irrecusable.

COROLARIO 2.º Alguien dirá quizá: "Puesto que pretendéis que el poder divino tiene por objeto la universalidad de los seres posibles, ¿qué diréis acerca de los actos de los animales, y en general de las criaturas vivientes? ¿Serán también o no serán objeto del divino poder? Porque si decís que no son posibles para Dios, contradiréis vuestra tesis de que el poder divino se extiende a todos los seres en general; y si, en cambio, decís que son posibles para Dios, tendréis por fuerza que admitir la existencia de un acto, que es efecto, a la vez, de dos agentes, lo cual es absurdo; y, por otra parte, negar que

el hombre y los demás animales sean agentes dotados de poder, es negar la evidencia, además de ser incompatible con la idea de responsabilidad moral que los preceptos de la religión suponen, pues repugna exigir responsabilidad por actos que no puede el sujeto realizar, como también repugna que Dios le diga al hombre: "Es preciso que realices tú lo que es objeto de mi poder y que yo reivindico como privativo efecto de mi actividad y para lo cual tú eres incapaz."

Para resolver el problema, diremos que en este punto están divididas las opiniones de los hombres. Los fatalistas, en efecto, niegan a la criatura todo poder respecto de sus actos, de tal modo, que tienen por fuerza que negar también toda diferencia entre el movimiento libre y el movimiento involuntario y suprimir, por ende, toda responsabilidad en el cumplimiento de los preceptos religiosos. Los *motáziles*, en cambio, niegan a la omnipotencia divina todo influjo en los actos de los animales, de los ángeles, de los genios, de los demonios y de los hombres, porque pretenden que Dios carece de poder para dar la existencia o para quitársela a todos aquellos actos que proceden de dichos agentes por vía de creación o producción.

Dos enormes atrocidades infiérense de esta opinión. Es la primera, que con ella se niega la unánime doctrina de los primeros musulmanes, es decir, que no hay más creador e innovador sino Dios. Es la segunda el atribuir la creación y la innovación de los actos al poder de seres que no tienen conciencia de los movimientos que ellos mismos crean. En efecto, si sobre los movimientos [42] que proceden de los hombres y de los otros animales se pregunta a éstos cuál es su número exacto, cuáles



vida y no más, sin relación alguna con cosa distinta de ella. Así, pues, cuando el adversario dice que no es posible que suceda algo contrario a lo que Dios conoce, dice verdad en ese sentido, es decir, en el sentido de que su existencia nos conduce a un absurdo, y en tal sentido, nosotros no lo negamos. De modo que la cuestión queda ya reducida a averiguar si el empleo de la palabra *posible* es exacto o no, conforme al uso de la lengua. Y acerca de este punto, es evidente que el empleo de tal palabra no tiene nada de inexacto, pues las gentes dicen, v. gr., que Fulano es poderoso o capaz para el movimiento y el reposo, es decir, que si quiere se mueve y si quiere se está quieto; como también dicen que Fulano tiene poder, en cada momento, para los dos contrarios, aunque saben muy bien que lo corriente, dentro del curso de la providencia divina, es que uno solo de los contrarios ha de acaecer de hecho. Se ve, por consiguiente, que estas diferentes acepciones en que se toman las palabras *posible* y *poder*, atestiguan la verdad de lo que antes dijimos, y que la idea por ellas significada es de evidencia necesaria e irrecusable.

COROLARIO 2.º Alguien dirá quizá: "Puesto que pretendéis que el poder divino tiene por objeto la universalidad de los seres posibles, ¿qué diréis acerca de los actos de los animales, y en general de las criaturas vivientes? ¿Serán también o no serán objeto del divino poder? Porque si decís que no son posibles para Dios, contradiréis vuestra tesis de que el poder divino se extiende a todos los seres en general; y si, en cambio, decís que son posibles para Dios, tendréis por fuerza que admitir la existencia de un acto, que es efecto, a la vez, de dos agentes, lo cual es absurdo; y, por otra parte, negar que

el hombre y los demás animales sean agentes dotados de poder, es negar la evidencia, además de ser incompatible con la idea de responsabilidad moral que los preceptos de la religión suponen, pues repugna exigir responsabilidad por actos que no puede el sujeto realizar, como también repugna que Dios le diga al hombre: "Es preciso que realices tú lo que es objeto de mi poder y que yo reivindico como privativo efecto de mi actividad y para lo cual tú eres incapaz.,

Para resolver el problema, diremos que en este punto están divididas las opiniones de los hombres. Los fatalistas, en efecto, niegan a la criatura todo poder respecto de sus actos, de tal modo, que tienen por fuerza que negar también toda diferencia entre el movimiento libre y el movimiento involuntario y suprimir, por ende, toda responsabilidad en el cumplimiento de los preceptos religiosos. Los *motáziles*, en cambio, niegan a la omnipotencia divina todo influjo en los actos de los animales, de los ángeles, de los genios, de los demonios y de los hombres, porque pretenden que Dios carece de poder para dar la existencia o para quitársela a todos aquellos actos que proceden de dichos agentes por vía de creación o producción.

Dos enormes atrocidades infiérense de esta opinión. Es la primera, que con ella se niega la unánime doctrina de los primeros musulmanes, es decir, que no hay más creador e innovador sino Dios. Es la segunda el atribuir la creación y la innovación de los actos al poder de seres que no tienen conciencia de los movimientos que ellos mismos crean. En efecto, si sobre los movimientos [42] que proceden de los hombres y de los otros animales se pregunta a éstos cuál es su número exacto, cuáles



sus elementos integrantes, cuáles sus fines, se ve que no tienen de nada de eso la menor noticia. Es más: el niño, apenas se le saca de la cuna, busca el pecho de su madre, y mama. La gata, así que nace, busca asimismo las tetas de la madre, aunque tiene todavía cerrados los ojos. La araña teje sus telas de maravillosas figuras, cuya redondez, simetría de lados y armonía de conjunto deja atónito al geómetra, aunque sabemos de cierto que la araña está muy lejos de conocer eso que los geómetras son incapaces de penetrar. Las abejas construyen las celdillas de sus colmenas de figura exagonal, y no de figura cuadrada, ni circular, ni heptagonal, ni otra cualquiera figura, cabalmente porque la figura exagonal se distingue de todas las demás por una propiedad, exclusiva suya, como lo demuestran apodícticamente las razones geométricas que siguen: 1.<sup>a</sup>, la figura circular es la más amplia y comprensiva de todas las figuras, por estar exenta de ángulos que rompan la rectilineidad del contorno; 2.<sup>a</sup>, las figuras circulares, si se agrupan tangentes entre sí, dejan indudablemente entre ellas intersticios o espacios vacíos; 3.<sup>a</sup>, la figura exagonal es la que, teniendo el menor número de lados, más se aproxima a la circular en cuanto a amplitud o comprensión de espacio; 4.<sup>a</sup>, todas las demás figuras que, como la heptagonal, octogonal y pentagonal, se aproximan también a la circular bajo este respecto, dejan intersticios o espacios vacíos entre ellas, cuando se las agrupa en un conjunto y jamás forman un todo perfectamente ensamblado, sin solución de continuidad; 5.<sup>a</sup>, las figuras cuadradas, si bien es cierto que pueden, a diferencia de estas últimas, agruparse entre sí por contigüidad perfecta, sin embargo distan, muchísimo más que todas, de la amplitud y anchura de las figuras

circulares, porque sus ángulos distan del centro mucho más también. Esto supuesto, las abejas necesitan que sus celdillas tengan una figura que se aproxime a la circular, a fin de que holgadamente den cabida a sus cuerpos que también son de figura aproximadamente circular o redonda; por otra parte, a causa del poco lugar de que disponen en total para alojarse en la colmena y a causa del gran número de individuos que integran el enjambre, necesitan también no desperdiciar espacio alguno de los intersticios vacíos que pudieran quedar entre las celdillas individuales contiguas y que por su pequeñez no sirvieran para alojarles. Ahora bien, entre todas las figuras geométricas, que son infinitas en número, no hay ninguna que, aproximándose a la circular, tenga esta propiedad (es decir, la perfecta contigüidad o ensamblaje mutuo, sin dejar espacios vacíos entre sus unidades contiguas) más que la figura exagonal, y por eso ha impuesto Dios como una ley al instinto de las abejas la elección de la figura exagonal en el arte de construir sus colmenas. Porque, vengamos a cuentas: ¿Es que conocen acaso las abejas estas sutiles propiedades geométricas de sus celdillas, que escapan a la penetración de la mayoría de los hombres inteligentes, o es, por el contrario, que se ven forzadas a aceptar aquello que les es más conveniente por imposición del Creador, único Ser a quien la omnipotencia compete, el cual, sirviéndose ordinariamente de sus criaturas como medios, es quien a las abejas dicta sus decretos que ellas realizan sin conocerlos y sin poder para impedirlos? Y cuenta que en las habilidades artísticas de los demás animales obsérvanse también otras maravillas de ese mismo género, tantas y tales, que si de ellas trajese yo aquí a colación ahora una pequeña parte tan sólo,



¡hinchidos quedarían de seguro los corazones de los hombres de la majestad de Dios y de su grandeza! ¡Ah, y cuán desgraciados son los hombres que andan extraviados del recto sendero que a Dios conduce y que, ilusionados con su propio poder, tan limitado, y con sus facultades, tan débiles, creen, sin embargo, que son copartícipes de Dios en el acto creador, en el hecho de producir y de innovar tales maravillas y prodigios! ¡Atrás, atrás! ¡Las criaturas son seres bien viles y despreciables! ¡Sólo a Dios, omnipotente señor de cielos y tierra, es a quien compete la realeza y el imperio!

Tales son las horribles consecuencias que forzosamente fluyen de la opinión de los *motáziles*. Y ahora, dirige tus miradas a los teólogos ortodoxos y observa cómo, ayudados por la gracia de Dios, han atinado con el recto camino y han acertado a deslizarse entre los extremos viciosos, hasta dar con el justo medio en lo que se debe creer. Porque, como ellos dicen, de un lado [43] la doctrina de los fatalistas es absurda y vana; de otro lado, afirmar que las criaturas crean es lanzarse a ciegas en un terrible abismo; la verdad, por lo tanto, consiste en afirmar que los dos poderes, divino y creado, concurren a la producción de un solo y el mismo efecto, o sea, que el acto se atribuye como objeto al poder de dos agentes. No resta, pues, más que una dificultad: lo inverosímil o difícil que es de concebir la coincidencia o concurso simultáneo de los dos poderes para producir un mismo efecto. Mas esto es difícil de concebir, únicamente cuando los dos poderes se supone que concurren de uno y el mismo modo a la producción del efecto, pues si los dos poderes son diferentes entre sí e influyen en el efecto también de manera diferente, ya no es absurdo, como demostraremos luego,

el concurso simultáneo de ambos para producir la misma cosa <sup>1</sup>.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> Pero alguien dirá quizá: "¿Y qué razones son las que os llevan a afirmar que el acto sea efecto de dos agentes?,"

RESPUESTA. A ello nos mueve una razón apodíctica, que es decisiva, a saber: que el movimiento libre y el temblor convulsivo son cosas bien distintas, aunque se suponga que el temblor sea querido y hasta deseado por el sujeto; ahora bien, no hay entre ambos movimientos otra distinción que la que nace del poder. Después de esto, tenemos también la razón decisiva de que todo ser contingente o posible depende de la omnipotencia divina, y todo ser que comienza a existir en el tiempo es contingente; pero el acto del hombre es algo que comienza a existir; luego es contingente, y, por lo tanto, si no dependiera de la omnipotencia divina, como objeto suyo, sería imposible que existiese. Porque nosotros decimos: el movimiento libre, en cuanto que es movimiento, es algo que comienza a existir, es algo contingente, y en esto es semejante al movimiento convulsivo de terror; luego es absurdo suponer que uno de estos dos movimientos dependa de la omnipotencia divina y que, a la vez, esta omnipotencia divina sea incapaz de influir en el otro, siendo semejante al primero. Más aún: se segui-

<sup>1</sup> Compárese la doctrina, que Algazel desarrolla desde aquí en las siguientes páginas, con la de Santo Tomás en su *Summa c. g.*, l. III, c. 70: «Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente», donde dice: «Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturalis attribuitur Deo et naturali agenti; nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse.» Y luego, más adelante, contesta: «Non est inconueniens quod producat idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.»



ría de ello este nuevo absurdo: que si Dios quisiera dejar en reposo la mano del hombre cuando éste quisiese moverla, tendría que ocurrir una de dos cosas: o que existiesen a la vez el movimiento y el reposo, o que ambos dejasen de existir; lo cual equivale, o bien a la conciliación simultánea de dos cosas contradictorias (movimiento y reposo) en el mismo sujeto, o bien a la privación simultánea de ambos; y esta última hipótesis, a más de contradictoria, implicaría la inutilidad de los dos poderes (el divino y el humano), pues *poder* es aquello en cuya virtud se realiza lo podido, supuesta la voluntad del agente y la aptitud del sujeto para recibir la influencia activa de éste. Y si el adversario cree que el influjo del poder divino predominaría, por ser más fuerte, sobre el humano, está en un error, pues el hecho de que un movimiento dependa de un poder no hace superflua su dependencia de otro poder, siempre que el resultado útil o producto de ambos poderes sea la creación o innovación; en efecto, la mayor fuerza o energía que posee el poder divino estriba en su aptitud o capacidad para poder otras cosas, además de aquel movimiento; pero esta capacidad para hacer otras cosas no implica predominio o absorbente influjo respecto del movimiento de que se trata, ya que el efecto útil, que este movimiento ha de obtener del influjo de cada uno de los dos poderes, es sencillamente el convertirse de inexistente en existente, en creado, en innovado, y la creación o innovación es un acto siempre igual, en el que no cabe que exista fuerza mayor ni menor para su realización, ni cabe tampoco, por lo tanto, que haya predominio de influjo activo en uno de los dos agentes respecto del otro. En consecuencia, la prueba concluyente de la necesidad de afirmar los dos poderes, el divino y el

humano, es la que nos ha llevado cabalmente a afirmar también que el acto es efecto de los dos agentes<sup>1</sup>.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> Pero alguien dirá quizá: "Una prueba concluyente no conduce jamás a un absurdo ininteligible; y eso que acabáis de explicar no hay quien lo entienda."

RESPUESTA. A eso cabalmente vamos: a hacerlo entender. Y para ello decimos: La creación del movimiento por Dios en la mano del hombre, sin que dicho movimiento sea efecto del poder del hombre, es cosa que se entiende perfectamente; si, pues, Dios crea el movimiento y crea, juntamente con él, el poder del hombre sobre ese mismo movimiento, resultará que solo Dios será el creador del poder y del efecto del poder juntamente; y así tendremos que Dios será el único que crea, y que, además, el movimiento quedará realizado, y que, finalmente, el sujeto de ese movimiento será *poderoso* (es decir, capaz de o dotado de poder para realizarlo); y además, cabalmente en razón o por causa de ser poderoso, resultará que su condición es bien distinta de la condición del sujeto que es víctima de un temblor convulsivo al moverse. De este modo, pues, quedan resueltas todas las dificultades; y la conclusión definitiva es que, de los dos agentes que concurren al efecto, el dotado de más amplio poder es aquel que lo tiene para crear juntamente el poder y la cosa podida; y como el nombre de *creador e inno-*

<sup>1</sup> Compárese esta objeción y su respuesta con la que Santo Tomás opone en su *Summa c. g.*, l. III, c. 70: «Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad produciendo effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus produciendo etiam naturales virtutes.» A la cual objeción responde: «Patet etiam, quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina.»



*vador* se aplica al agente que da el ser a la cosa con su poder, y ha resultado que el poder y la cosa podida han venido a la existencia juntamente por la omnipotencia divina, por eso se le denomina a Dios *creador* e *innovador*; en cambio, como que la cosa podida (es decir, el movimiento) no es una creación del poder del hombre, aunque con el hombre coexista, no se le puede llamar al hombre *creador* ni *innovador*; y por eso ha sido preciso buscar, para designar este modo de relación entre el hombre y su movimiento, un término diferente del de *creación*, que es el de *adquisición*, tomado del Libro de Dios, en el cual se le encuentra aplicado a los actos humanos<sup>1</sup>; el nombre de *acto* también se emplea frecuentemente, pero no hay que preocuparse mucho de los nombres, después de comprender las ideas.

OBJECIÓN 4.<sup>a</sup> "Cabalmente ahí está la dificultad: en comprender la idea, pues eso que acabáis de explicar es incomprensible. Y, en efecto: Si la facultad de obrar o potencia creada y temporal no influye en la cosa podida, no se comprende cómo se la pueda llamar *poder*, pues potencia sin objeto podido es una idea tan absurda como ciencia sin objeto conocido. Si, en cambio, de dicha facultad creada depende el acto, entonces tampoco se comprende esta dependencia, sin que la facultad influya realmente en dar el ser al objeto podido, es decir, sin que el

<sup>1</sup> Son muchos, en efecto, los versículos del Alcorán en que las acciones humanas, buenas o malas, se designan por esta perífrasis: «que los hombres han *adquirido*». De esos textos fué tomado por los teólogos ortodoxos, como dice Algazel, el nombre verbal *adquisición*, para designar la relación de *propiedad* del acto humano respecto del sujeto del cual procede, aunque este sujeto, el hombre, no sea su *creador*, sino simplemente su *propietario*, en cuanto que *ha hecho suyo* o *ha adquirido* el acto creado por Dios en él.

acto o movimiento acaezca por virtud de su dependencia con la facultad. Porque la relación que hay entre el objeto podido y la potencia o facultad es la misma que hay entre el efecto y la causa, la cual relación consiste en que aquél exista por ésta; y mientras el efecto no exista por la causa, no habrá dependencia o enlace entre uno y otra, y no habrá, por lo tanto, potencia, puesto que lo independiente de la potencia no existe por ésta, ya que la potencia es una cualidad que implica dependencia.

RESPUESTA. A eso digo que el movimiento *depende* de la potencia o facultad creada. Ahora, eso que vosotros afirmáis, a saber, que la *dependencia* del objeto respecto de su facultad tiene que consistir *exclusivamente* en hacer que por virtud de la dependencia exista realmente o acaezca el objeto, se demuestra que es falso con sólo observar lo que pasa en las facultades de querer y de conocer<sup>1</sup>. Y si lo que afirmáis es que, tratándose de la facultad de poder, la dependencia del objeto respecto de ella consiste exclusivamente en que su objeto, es decir, el movimiento o acto, acaezca por virtud de la potencia, también eso es falso, pues, según vosotros mismos sostenéis, la potencia continúa existiendo, cuando se la supone anterior al acto. Ahora bien, entonces ¿depende de ella el acto o no? Si decís que no, es absurdo; y si decís que sí, bien claro es que tal dependencia no consiste en hacer que el acto acaezca, puesto que el acto no existe todavía entonces. Por consiguiente, es preciso admitir otra especie de dependencia que no sea

<sup>1</sup> Quiere decir que de estas dos facultades o potencias *dependen* realmente sus respectivos objetos, y, sin embargo, tal dependencia *no* consiste en hacer que acaezcan o vengan a la existencia sus respectivos objetos, lo querido y lo conocido.



*vador* se aplica al agente que da el ser a la cosa con su poder, y ha resultado que el poder y la cosa podida (44) han venido a la existencia juntamente por la omnipotencia divina, por eso se le denomina a Dios *creador* e *innovador*; en cambio, como que la cosa podida (es decir, el movimiento) no es una creación del poder del hombre, aunque con el hombre coexista, no se le puede llamar al hombre *creador* ni *innovador*; y por eso ha sido preciso buscar, para designar este modo de relación entre el hombre y su movimiento, un término diferente del de *creación*, que es el de *adquisición*, tomado del Libro de Dios, en el cual se le encuentra aplicado a los actos humanos <sup>1</sup>; el nombre de *acto* también se emplea frecuentemente, pero no hay que preocuparse mucho de los nombres, después de comprender las ideas.

OBJECIÓN 4.<sup>a</sup> "Cabalmente ahí está la dificultad en comprender la idea, pues eso que acabáis de explicar es incomprensible. Y, en efecto: Si la facultad de obrar o potencia creada y temporal no influye en la cosa podida, no se comprende cómo se la pueda llamar *poder*, pues potencia sin objeto podido es una idea tan absurda como ciencia sin objeto conocido. Si, en cambio, de dicha facultad creada depende el acto, entonces tampoco se comprende esta dependencia, sin que la facultad influya realmente en dar el ser al objeto podido, es decir, sin que el

<sup>1</sup> Son muchos, en efecto, los versículos del Alcorán en que las acciones humanas, buenas o malas, se designan por esta perífrasis: «lo que los hombres han *adquirido*». De esos textos fué tomado por los teólogos ortodoxos, como dice Algazel, el nombre verbal *adquisición*, para designar la relación de *propiedad* del acto humano respecto del sujeto del cual procede, aunque este sujeto, el hombre, no sea su *creador*, sino simplemente su *propietario*, en cuanto que *ha hecho suyo* o *ha adquirido* el acto creado por Dios en él.

acto o movimiento acaezca por virtud de su dependencia con la facultad. Porque la relación que hay entre el objeto podido y la potencia o facultad es la misma que hay entre el efecto y la causa, la cual relación consiste en que aquél exista por ésta; y mientras el efecto no exista por la causa, no habrá dependencia o enlace entre uno y otra, y no habrá, por lo tanto, potencia, puesto que lo independiente de la potencia no existe por ésta, ya que la potencia es una cualidad que implica dependencia.,

RESPUESTA. A eso digo que el movimiento *depende* de la potencia o facultad creada. Ahora, eso que vosotros afirmáis, a saber, que la *dependencia* del objeto respecto de su facultad tiene que consistir *exclusivamente* en hacer que por virtud de la dependencia exista realmente o acaezca el objeto, se demuestra que es falso con sólo observar lo que pasa en las facultades de querer y de conocer <sup>1</sup>. Y si lo que afirmáis es que, tratándose de la facultad de poder, la dependencia del objeto respecto de ella consiste exclusivamente en que su objeto, es decir, el movimiento o acto, acaezca por virtud de la potencia, también eso es falso, pues, según vosotros mismos sostenéis, la potencia continúa existiendo, cuando se la supone anterior al acto. Ahora bien, entonces ¿depende de ella el acto o no? Si decís que no, es absurdo; y si decís que sí, bien claro es que tal dependencia no consiste en hacer que el acto acaezca, puesto que el acto no existe todavía entonces. Por consiguiente, es preciso admitir otra especie de dependencia que no sea

<sup>1</sup> Quiere decir que de estas dos facultades o potencias *dependen* realmente sus respectivos objetos, y, sin embargo, tal dependencia no consiste en hacer que acaezcan o vengan a la existencia sus respectivos objetos, lo querido y lo conocido.



esa que consiste en hacer que el acto acaezca por virtud de la potencia, puesto que la dependencia, en el instante de comenzar a existir el acto, efectivamente estriba en hacer que el acto acaezca; pero la dependencia, antes de comenzar a existir el acto, ya es algo bien diferente de eso. Luego existe otra especie de dependencia entre el acto y su potencia. Luego estáis en un error al afirmar que no hay más que una sola manera de dependencia. Y eso mismo cabe decir de la omnipotencia eterna de Dios, conforme a vuestras ideas: de ella depende como objeto la ciencia divina, desde la eternidad y antes de la creación del mundo. Ahora bien, si decimos que existe dependencia, decimos verdad; pero si decimos que el mundo acaece de hecho por virtud de esa dependencia, decimos algo que es falso, puesto que entonces, en la eternidad, no ha venido aún el mundo a la existencia. Ahora bien, si esas dos frases fuesen expresión de una sola y la misma idea, sería verdad la una, al serlo la otra.

OBJECCIÓN 5.<sup>a</sup> "Lo que significa la dependencia de la cosa podida respecto de la potencia, antes de que aquélla acaezca, es sencillamente esto: que cuando acaezca, acaecerá por ella."

RESPUESTA. Pero eso no es dependencia en el momento actual, sino tan sólo esperanza de dependencia; de modo que sería preciso afirmar, según eso, que la potencia existe y que es una cualidad falta de objeto que de ella dependa, pero de la cual se espera que, cuando acaezca la realización del objeto podido, adquirirá entonces esa relación de dependencia que antes le faltaba. Y asimismo habría que decir de la omnipotencia eterna de Dios. De lo cual se seguiría un absurdo, y es que una

cualidad que no era de las que implican dependencia, se convierte en una de las que la implican.

OBJECCIÓN 6.<sup>a</sup> "Pues bien: lo que significa es que la potencia está preparada para que el objeto podido acaezca por ella."

RESPUESTA. Pero esa preparación no significa, sino la esperanza de que acaezca por ella; lo cual no exige dependencia en el momento actual; pues así como, según vosotros, cabe concebir una potencia real, de la cual dependa el objeto, sin que éste acaezca por ella, así también cabe, según nosotros, concebir una potencia real y positiva, pero que el objeto no acaezca por ella, sino que acaezca por la omnipotencia de Dios. De modo que nuestra tesis no difiere de la vuestra, sino en que nosotros decimos que la potencia creada acaece también por el poder de Dios. En efecto: desde el momento en que la potencia existe y es potencia real y de ella depende su objeto [45], aunque éste no exista, ¿por dónde ha de dejar de ser potencia, cuando ella acaezca por virtud del poder divino? Que el objeto exista o que no exista por virtud del poder divino, en nada afecta a la ruptura de su relación con la potencia temporal, puesto que si la relación no se interrumpe aun cuando el objeto no existe, ¿cómo va a interrumpirse existiendo el objeto? Tanto si se supone al objeto existente, como no existente, siempre será necesario admitir una potencia, de la cual el objeto dependa, pero sin que este objeto exista en el momento actual.

OBJECCIÓN 7.<sup>a</sup> "Pero una potencia, por virtud de la cual no acaece su objeto, viene a ser lo mismo que la impotencia."

RESPUESTA. Si con esto queréis decir que el resultado efectivo, percibido por el hombre cuando su poten-



cia creada se realiza, es semejante al resultado que el hombre percibe cuando se siente impotente para evitar un temblor convulsivo de terror, eso es negar la evidencia. Mas si queréis decir con ello que el objeto no acaece por virtud de la potencia creada, entonces tenéis razón, pero es un error llamar a eso impotencia, aunque se crea que lo es, a causa de lo limitado de su poder, comparado con la omnipotencia divina. Es como si se dijera que la potencia antes del acto equivale a la impotencia, por cuanto que el objeto no acaece por ella. Verdaderamente se debería rechazar tal expresión, puesto que la conciencia misma atestigua que el estado psicológico percibido en ambos casos es bien diferente.

En suma, pues, hay que afirmar la existencia de dos potencias de distinto orden, la una superior, y la otra inferior, que más bien se asemeja a la impotencia, cuando se la compara con la superior. De modo que puedes elegir entre atribuir al hombre un poder semejante a la impotencia, bajo cierto respecto, o atribuírselo a Dios. Pero si eres discreto, no debes dudar de que más propio es de las criaturas el atributo de la incapacidad e impotencia. Diré mejor: no es más propio, puesto que respecto de Dios repugna tal atribución <sup>1</sup>.

COROLARIO 3.º “Pero, ¿cómo pretendéis que la omnipotencia divina extienda su actividad a todos los seres temporales, siendo así que la mayoría de los movimientos del universo son efectos engendrados los unos de los otros por generación necesaria? El movimiento de la mano, por ejemplo, engendra el del sello, y el movi-

<sup>1</sup> Compárese este resumen final del problema con la doctrina de Santo Tomás en su *Summa c. g.*, l. III, c. 70.

miento de la mano en el agua, engendra el del agua. Esto es un hecho atestiguado por los sentidos, y que la razón, además, demuestra, pues si el movimiento de la mano y el del anillo fuesen creados por Dios, cabría que Dios crease el movimiento de la mano sin el del anillo, o el de la mano sin el del agua, lo cual es imposible. Y eso mismo se podría decir de todos los fenómenos que nacen unos de otros.

RESPUESTA. Diremos a esto que, sin darse exacta cuenta de una opinión, no es posible ni aceptarla ni rechazarla. Ahora bien, lo que para nosotros significa la palabra *generación* o *nacimiento* es que salga un cuerpo del interior de otro, como sale el feto del vientre de la madre y las plantas del seno de la tierra; mas este sentido es absurdo si se aplica a los accidentes, puesto que el movimiento de la mano no tiene un interior del cual haya de salir el movimiento del sello, ni tampoco es una cosa que encierre dentro de sí varias otras, para que de ella fluyan; de modo que el movimiento del sello no está encerrado y oculto en la esencia del movimiento de la mano; y, por tanto, la frase de que el uno *nace* del otro nada significa. Es, pues, preciso hacerla comprensible. Y supuesto que esa expresión es ininteligible, el decir que lo significado por ella es un hecho que los sentidos atestiguan, es una estupidez, puesto que [46] lo único que los ojos atestiguan es que el un movimiento viene a la existencia a la vez que el otro, pero no más; ahora, el que el uno nazca del otro, eso ya no lo atestiguan los sentidos. Lo que luego habéis añadido al asegurar que si esos movimientos fuesen creación de Dios, podría Este crear el uno sin el otro, es una ligereza parecida a la del que dijese que, si el querer no naciese del conocer, po-



dría Dios crear el querer sin el conocer o el conocer sin el vivir. Porque lo que nosotros afirmamos es que lo absurdo es imposible; que la existencia de lo condicionado sin la condición, es ininteligible; y que el conocer es condición del querer, como la vida lo es del conocer. Ahora bien, la condición para que una sustancia ocupe un espacio, es que este espacio esté vacío; cuando, pues, Dios mueve la mano del hombre, es inevitable que ocupe con ella un espacio contiguo al que ella ocupaba; mientras no esté vacío ese espacio, ¿cómo lo va a ocupar? Luego el estar vacío es la condición para que lo ocupe con la mano, pues si se moviese y el espacio no estuviera vacío de agua (bien por faltar ésta, bien por haberse movido), se juntarían dos cuerpos, agua y mano, en un mismo espacio, lo que es absurdo; de modo que, como la creación del un fenómeno es condición para el otro y ambos a dos están así mutuamente enlazados, por eso se cree que el uno nace del otro, lo cual es un error. En cambio, los fenómenos que se suceden sin que sean uno condición de otro, cabe, a nuestro juicio, que se desligue al uno del enlace con el otro a que va anejo. Más aún: su enlace estriba sólo en que juzgamos por lo que vemos que sucede habitualmente. Así, la combustión del algodón al ponerse en la vecindad del fuego, y el enfriamiento de la mano al tocar la nieve. Todos estos fenómenos acaecen enlazados así constantemente, porque ése es el curso de la ley impuesta por Dios; pero si no fuese por eso, la omnipotencia divina, en sí misma considerada, no es incapaz de crear la frialdad en la nieve y el contacto de ella con la mano, a la vez que cree el calor en la mano, en vez del frío. De consiguiente, los fenómenos que el adversa-

rio cree nacidos o engendrados, son de dos clases: unos, que son condición de otros; y en ellos no cabe concebir sino enlace mutuo; y otros, que no son condición; y en ellos cabe concebir algo diferente del enlace que los une, cuando el curso habitual de los fenómenos naturales se interrumpe.

OBJECCIÓN 8.<sup>a</sup> “Pero con todo eso no habéis demostrado que la generación física de los fenómenos sea cosa falsa; únicamente habéis negado que el concepto de generación sea inteligible. Ahora bien, es perfectamente posible de entender, puesto que con esa palabra no queremos decir que su movimiento fluya de otro movimiento saliendo éste de la interioridad de aquél, ni que la frialdad de la mano salga de la frialdad de la nieve trasladándose de un sujeto a otro. Lo que queremos decir es que la existencia de un ser sigue como consecuencia a otro ser, y se realiza y comienza a existir por virtud de él. A ése, que comienza a existir, le llamamos *engendrado*, y a aquel por quien éste comienza a existir, *engendran-te*. Ahora bien, esta manera de denominar nada tiene de ininteligible. ¿Qué es, pues, lo que demuestra su falsedad?,”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. III, c. 69: «Quidam etiam loquentes in lege maurorum \* dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo.» — *Ibid.*, al fin del capítulo: «Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore,

\* Los teólogos aludidos aquí por Santo Tomás son los *motacálimes*, o sea los escolásticos ortodoxos musulmanes. El nombre latino *loquentes* es la traducción vulgar (no técnica) de la voz árabe *motacálimes*.



dría Dios crear el querer sin el conocer o el conocer sin el vivir. Porque lo que nosotros afirmamos es que lo absurdo es imposible; que la existencia de lo condicionado sin la condición, es ininteligible; y que el conocer es condición del querer, como la vida lo es del conocer. Ahora bien, la condición para que una sustancia ocupe un espacio, es que este espacio esté vacío; cuando, pues, Dios mueve la mano del hombre, es inevitable que ocupe con ella un espacio contiguo al que ella ocupaba; mientras no esté vacío ese espacio, ¿cómo lo va a ocupar? Luego el estar vacío es la condición para que lo ocupe con la mano, pues si se moviese y el espacio no estuviera vacío de agua (bien por faltar ésta, bien por haberse movido), se juntarían dos cuerpos, agua y mano, en un mismo espacio, lo que es absurdo; de modo que, como la creación del un fenómeno es condición para el otro y ambos a dos están así mutuamente enlazados, por eso se cree que el uno nace del otro, lo cual es un error. En cambio, los fenómenos que se suceden sin que sean uno condición de otro, cabe, a nuestro juicio, que se desligue al uno del enlace con el otro a que va anejo. Más aún: su enlace estriba sólo en que juzgamos por lo que vemos que sucede habitualmente. Así, la combustión del algodón al ponerse en la vecindad del fuego, y el enfriamiento de la mano al tocar la nieve. Todos estos fenómenos acaecen enlazados así constantemente, porque ése es el curso de la ley impuesta por Dios; pero si no fuese por eso, la omnipotencia divina, en sí misma considerada, no es incapaz de crear la frialdad en la nieve y el contacto de ella con la mano, a la vez que cree el calor en la mano, en vez del frío. De consiguiente, los fenómenos que el adversa-

rio cree nacidos o engendrados, son de dos clases: unos, que son condición de otros; y en ellos no cabe concebir sino enlace mutuo; y otros, que no son condición; y en ellos cabe concebir algo diferente del enlace que los une, cuando el curso habitual de los fenómenos naturales se interrumpe.

OBJECCIÓN 8.<sup>a</sup> “Pero con todo eso no habéis demostrado que la generación física de los fenómenos sea cosa falsa; únicamente habéis negado que el concepto de generación sea inteligible. Ahora bien, es perfectamente posible de entender, puesto que con esa palabra no queremos decir que su movimiento fluya de otro movimiento saliendo éste de la interioridad de aquél, ni que la frialdad de la mano salga de la frialdad de la nieve trasladándose de un sujeto a otro. Lo que queremos decir es que la existencia de un ser sigue como consecuencia a otro ser, y se realiza y comienza a existir por virtud de él. A ése, que comienza a existir, le llamamos *engendrado*, y a aquel por quien éste comienza a existir, *engendran-te*. Ahora bien, esta manera de denominar nada tiene de ininteligible. ¿Qué es, pues, lo que demuestra su falsedad?,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. III, c. 69: «Quidam etiam loquentes in lege maurorum \* dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo.» — *Ibid.*, al fin del capítulo: «Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore,

\* Los teólogos aludidos aquí por Santo Tomás son los *motacálimes*, o sea los escolásticos ortodoxos musulmanes. El nombre latino *loquentes* es la traducción vulgar (no técnica) de la voz árabe *motacálimes*.



RESPUESTA. Una vez que ya reconocéis eso, la falsedad de la generación física de los fenómenos se demuestra por las mismas razones con que se demostró anteriormente que es falso que exista un poder o energía activa, que sea creada o temporánea; porque si ya demostramos que era absurdo el que un objeto posible se realizase de hecho por virtud de un poder o actividad temporánea, ¿cómo no habrá de ser también absurdo que se realice por virtud de algo que no es ni siquiera poder o actividad? De modo que la imposibilidad o absurdo de la generación física de los fenómenos naturales se funda, en último término, en la tesis, ya demostrada, de la universal extensión de la divina omnipotencia, puesto que si de esa su universal extensión excluyéramos la generación física de los fenómenos naturales, quedaría anulada la omnipotencia, lo cual es absurdo, además de implicar incapacidad en Dios y aquel mutuo obstáculo que una a otra se harían, la potencia creada y la omnipotencia divina, según ya vimos. Demás de esto, incurren los *motáziles*, al defender la generación física de los fenómenos naturales, en innumerables contradicciones que nacen de la aplicación de su doctrina a los casos particulares, como cuando dicen, por ejemplo, que el razonamiento engendra el conocimiento, pero que su recuerdo no lo engendra, y otros casos así, que sería prolijo mencionar; no hay, además, razón para detenernos por más tiempo [47] en un punto que no necesita más aclaración.

En efecto, por todo lo dicho habrás ya podido entender que todos los seres que comienzan a existir en el tiem-

*transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia.»*

po, así las sustancias, como los accidentes que sobrevienen a los vivientes y a los no vivientes, todos acaecen en virtud de la omnipotencia de Dios, que es el único y exclusivo agente de su creación, sin que unas criaturas acaezcan o sean producidas por otras, ya que la totalidad de ellas acaece por el poder divino. Y esto es lo que queríamos demostrar, o sea, la tesis de que el poder es atributo de Dios y que su esfera de acción es universal, aparte de los demás corolarios y secuelas que con la tesis se relacionan.



## PROPOSICION SEGUNDA

Dios tiene el atributo de la ciencia.

**P**RETENDEMOS afirmar que Dios conoce todos los seres cognoscibles, así los existentes, como los que no existen.

**DEMOSTRACIÓN.** Los seres o son eternos o son temporales. Son eternos la esencia de Dios y sus atributos. Ahora bien, el que conoce las cosas distintas de sí mismo, con más razón conocerá su propia esencia y atributos; luego necesariamente conoce Dios su esencia y atributos, si consta que conoce las cosas distintas de sí propio; pero Dios conoce las cosas distintas de sí propio, porque estas cosas son cabalmente hechura perfecta de El y efecto ordenado suyo, que prueban, como ya se dijo, su omnipotencia, puesto que, si alguien viese fluir de la mano de un escribiente líneas caligráficamente trazadas y dudase, después de verlas, que el tal escribiente conociera el arte de la escritura, sería un insensato al dudar de ello; luego Dios se conoce a sí propio y a las cosas distintas de El.

**CUESTIÓN.** Y los objetos de la ciencia de Dios, ¿tienen acaso límite?

**RESPUESTA.** No lo tienen; porque si bien son fin-

tos los seres actuales, en cambio los posibles en lo futuro son infinitos. Dios, en efecto, conoce que estos seres posibles, que ahora no existen, El los hará existir o no los hará existir; luego conoce lo que es infinito. Es más: si queremos multiplicar los modos, relaciones e hipótesis posibles de un solo ser, es seguro que su número saldrá de todo límite, y, sin embargo, todos los conoce Dios. En efecto, podemos decir, por ejemplo, el doble de 2 es 4; el doble de 4 es 8; su doble es 16, y así, duplicando este doble y el siguiente y el siguiente, no acabaríamos jamás. Claro es que el hombre no conoce, de todos esos múltiplos, sino la limitada serie a que su espíritu alcanza, y es seguro que la vida se le acabará cuando todavía le quedarán infinitos múltiplos posibles. Luego si el conocimiento de los múltiplos de 2, que es un número tan sólo, sale ya de todo límite, y si esto mismo ocurre con todos los demás números, ¿cómo no han de ser infinitas las relaciones e hipótesis de todos los seres? <sup>1</sup>

La ciencia divina, a pesar de que sus objetos son infinitos, es una y simple, como lo demostraremos más adelante, respecto de la ciencia y de los otros atributos divinos.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. I, c. 66: «Quod Deus cognoscit ea quae non sunt»; c. 69: «Quod Deus cognoscit infinita»:..... «Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa; est igitur infinitorum cognoscitivus.»..... «Item: cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare.....»



### PROPOSICION TERCERA

Dios tiene el atributo de la vida.

**P**RETENDEMOS afirmar, en esta proposición tercera, que Dios es viviente.

**DEMOSTRACIÓN.** Esta verdad se percibe con evidencia necesaria, sin que pueda negarla nadie que reconozca que Dios es inteligente y poderoso, puesto que es de inmediata evidencia el inferir que es viviente aquel que entiende o conoce y que tiene poder. La palabra *viviente*, en efecto, no significa sino que un ser tiene conciencia de sí mismo y conoce su propio ser y los otros seres distintos de él. Por consiguiente, el Ser que conoce todos los seres cognoscibles y que además es omnipotente, ¿cómo no ha de ser viviente?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. I, c. 97: «Quod Deus est vivens.» «Ex his autem quae supra jam ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens. Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem; intelligere autem et velle, non nisi viventis est; est igitur Deus vivens.»

### PROPOSICION CUARTA

Dios tiene el atributo de la voluntad.

**P**RETENDEMOS afirmar, en esta proposición cuarta, que Dios quiere sus propios actos.

**DEMOSTRACIÓN.** Todo acto que procede de Dios posee, como propia, una determinada manera de ser, de las varias que pueden concebirse como posibles, las cuales maneras no cabe que se distingan entre sí unas de otras, sino en virtud de algún principio determinante. Ahora bien, la mera esencia de Dios no basta, por sí sola, para explicar, como causa, esa determinación u opción [48], porque la relación, que la esencia dice respecto de los dos extremos contrarios que en cada acto divino cabe concebir, es una sola y la misma. ¿Cuál será, pues, la causa de la opción o determinación concreta de uno de los dos extremos contrarios, en cuya virtud éste se realice con exclusión del otro, en unos casos y al revés? Tampoco basta la omnipotencia divina para explicar, como causa, dicha determinación, puesto que su relación es igualmente uniforme respecto de los dos extremos posibles. Ni basta, finalmente, para ello la divina ciencia (contra la opinión de El Caabí <sup>1</sup>, que la cree su-

<sup>1</sup> Este teólogo, cuyo nombre completo es Abulcásim Abdala



ficiente causa, en sustitución de la voluntad divina), puesto que el conocer sigue a su objeto y de él pende, tal y como el objeto es en sí, sin influir para nada en éste ni alterarlo. De modo que si la cosa conocida es en sí misma contingente e igual en contingencia o posibilidad que su opuesta, la ciencia divina penderá de ella tal cual ella es, y, por ende, será incapaz de decidirse por la una cosa más que por la otra, conociendo a las dos como igualmente posibles o contingentes. Así, por ejemplo, Dios conoce que la existencia del mundo, en el momento en que fué creado, es contingente o posible, y que su existencia, antes y después de aquel momento, es también igualmente posible o contingente, puesto que estas tres posibilidades tienen entre sí una perfecta igualdad en sí mismas. La ciencia divina no tiene más función que el conocerlas, tal y como ellas son en sí. Luego si el atributo de la voluntad divina decreta que la existencia del mundo acaezca en un determinado momento, la ciencia divina dependerá de la existencia del mundo en aquel momento determinado, por causa de la previa relación de dependencia entre dicha existencia y la divina voluntad. Luego la voluntad es la causa de la determinación individual del acto divino, mientras que la ciencia dependerá del acto ya determinado y será una secuela suya, sin influir para nada en él. Si cupiera, pues, suponer que la ciencia divina basta sin la voluntad, también bastaría sin la omnipotencia. Es más: hasta respecto de nuestros actos bastaría también la ciencia divina para de-

Benáhmed Benmahmud el Bonchí el Caabí, pertenecía a la secta de los *motáziles*, dentro de la cual fundó una escuela que tomó su nombre y se distinguió por ciertas soluciones particulares a varias cuestiones teológicas. Murió el año 938 de J. C.

cidir su existencia, sin necesidad del influjo de la voluntad divina, dado que la ciencia fuese quien decidiera la realización de uno de los extremos contingentes o posibles, lo cual es absurdo <sup>1</sup>.

OBJECCIÓN. "Pero esa demostración es contraproducente para la verdad de la tesis, porque así como la omnipotencia divina necesita de un principio determinante que rompa la indiferencia esencial de su relación idéntica para con los dos extremos contrarios en que cabe imaginar el acto, así también la voluntad eterna carece de esa determinación y necesitará, por ende, de otro principio y éste de otro y así indefinidamente. Y, en efecto, vosotros decís: la esencia no basta como causa decisiva de la creación en tal momento, porque si la creación pendiese de la sola esencia divina, coexistiría con ésta y no le sería posterior; luego es necesaria la omnipotencia; pero tampoco ésta basta, porque si de ésta pendiese la creación, no habría motivo alguno que decidiese de su acaecimiento en uno u otro momento del tiempo, ya que todos ellos dicen idéntico respecto a la divina omnipotencia; luego es necesario otro atributo, la voluntad que decida. Ahora bien, se os puede argüir

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. II, c. 23: «Quod Deus non agat ex necessitate naturae.....» «Quidquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae..... Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti, quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere, quaedam facit, et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem..... Per hoc autem removetur error quorundam philosophorum, qui dicebant Deum agere per necessitatem naturae.»



así: Tampoco basta la voluntad eterna de Dios, porque la esfera de su influjo es tan universal como la de la omnipotencia y se refiere a los infinitos instantes posibles con una y la misma relación, y de su esencial concepto dependen dos fenómenos contrarios exactamente igual; de modo que si el fenómeno *movimiento* acaece en vez del fenómeno *reposo* porque la voluntad así lo decidió, se podrá preguntar: ¿Pero era posible que se decidiese por el reposo? Si se responde que no, es un absurdo; y si se responde que sí, resulta que movimiento y reposo son iguales en su contingencia y en su relación respecto de la voluntad eterna. Y si son iguales, ¿cuál es el motivo determinante que hizo necesaria la decisión de la voluntad eterna por el movimiento en vez del reposo? Será preciso otro motivo o principio de determinación. Y como esta pregunta es fuerza reiterarla siempre, tendríamos un proceso infinito..»

RESPUESTA. Esa pregunta versa sobre un punto ininteligible para los secuaces de todas las escuelas teológicas, que por eso se extravián. Sólo la ortodoxa y tradicional acertó con la verdadera solución [49]. Cuatro son, en efecto, las escuelas teológicas sobre este problema:

1.<sup>a</sup> Unos dicen que el mundo existe por causa de la esencia de Dios, la cual esencia no tiene atributo alguno sobreañadido; y como la esencia es eterna, el mundo lo es también, pues su relación respecto de la esencia es como la del efecto respecto de su causa y la de la luz respecto del sol y la de la sombra respecto del objeto que la proyecta. Estos son los *filósofos peripatéticos*.

2.<sup>a</sup> Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el tiempo (pero en el momento determinado en que co-

menzó a existir y no en otro anterior o posterior) por causa de un acto de voluntad divina, temporal, que comenzó a existir respecto de Dios, pero el cual acto no subsiste en sujeto alguno, y que ese acto es el que exigió o decidió la existencia del mundo. Estos son los *motáziles*.

3.<sup>a</sup> Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el tiempo por causa de un acto volitivo divino, temporal, pero que subsiste en la esencia divina. Estos son los que afirman que Dios es sujeto de realidades temporales.

4.<sup>a</sup> Otros dicen que el mundo comenzó a existir en el momento decidido por la voluntad eterna de Dios, pero sin que su acto volitivo comience a existir en el tiempo y sin que se altere en nada la eternidad del atributo divino.

Examina ahora estas cuatro sentencias, comparándolas entre sí, y verás que ninguna está libre de dificultades insolubles, salvo la doctrina ortodoxa (que es la última), cuyas dificultades pronto se resuelven.

Por lo que toca a los *filósofos*, ellos afirman la eternidad del mundo, la cual es absurda, puesto que el efecto repugna que sea eterno, ya que ser efecto significa que no era y que después fué; luego si existió desde toda la eternidad junto con Dios, ¿cómo pudo ser efecto? Es más: de ahí se seguiría que las revoluciones de las esferas celestes serían infinitas, lo cual es absurdo por muchas razones, según se dijo anteriormente. Además, los filósofos, tras de precipitarse ciegamente en estas dificultades, no se libran del obstáculo que ofrece la raíz del problema, que es ésta: ¿Por qué la voluntad divina se decidió por la creación en un momento determinado y no antes ni después, si todos los momentos dicen relación idéntica respecto



de la voluntad? Porque aun suponiendo que los filósofos eludieran esta dificultad de la decisión de la voluntad divina respecto del momento preciso para la creación, nunca podrían eludir la que ofrece la decisión de la voluntad respecto a las cualidades del mundo, ya que éste posee una determinada magnitud y posición, y la inteligencia concibe posibles otras distintas y contrarias, y la esencia eterna de Dios no guarda relación determinada con una de estas posibles cualidades del mundo con exclusión de las demás <sup>1</sup>. Pero de las más graves dificultades a que se presta sin escape esta doctrina de los filósofos, hay dos, que ya expusimos en el *Libro de la precipitación irreflexiva de los filósofos*, y que nunca podrán resolver. Una de ellas es que los movimientos de las esferas son, unos, orientales, es decir, de oriente a poniente, y otros, occidentales, es decir, del occidente del sol al oriente. Ahora bien, lo contrario de esto es, en cuanto a la posibilidad, igual exactamente, puesto que las varias direcciones o sentidos de los movimientos son iguales. Por consiguiente, ¿cómo es posible atribuir (a título de causa necesaria) ni a la esencia eterna de Dios ni a las mismas revoluciones de las esferas (que también son eternas, según los filósofos) la adopción de una determinada dirección en sus movimientos, en vez de la opuesta, que es exactamente igual a ella, bajo todo aspecto? Esta dificultad es incontestable. La otra dificultad es que la esfera más remota (o sea la esfera novena, que según los filósofos mueve a todos los cielos, imprimiéndoles un solo movimiento en cada día y noche) se mueve o gira sobre dos polos, que son el uno septentrional y el otro meri-

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. II, c. 23. (Texto arriba transcrito.)

dional. Los polos son [50] dos puntos opuestos en la superficie de la esfera, que permanecen fijos mientras la esfera gira sobre sí misma. El zodíaco es un círculo máximo sobre el medio de la esfera, que equidista de los dos polos. Ahora bien, el cuerpo de la esfera es homogéneo en todos sus puntos; luego todos ellos se pueden concebir como aptos para ser polos. ¿Cuál es, pues, la causa determinante que hizo necesaria la elección concreta de aquellos dos puntos entre los infinitos que integran la esfera, según los filósofos? Es, por lo tanto, preciso admitir un atributo sobreañadido a la esencia de Dios, cuya función sea escoger concretamente cada cosa, en lugar de sus semejantes; y este atributo no es otro que la voluntad. En el *Libro de la precipitación* hemos desarrollado por completo estas dos objeciones <sup>1</sup>.

Por lo que toca a los *motáziles*, incurren, obcecados, en dos abominables errores. Uno es que si el Creador ha de querer, según ellos, mediante un acto de voluntad temporal que no subsista en sujeto alguno, la voluntad divina resultará que no subsiste en Dios y, por tanto, el decir que Dios la quiere es frase tan inexacta como el decir que Dios quiere con una voluntad que subsiste en un sujeto distinto de El mismo. El segundo error es éste: ¿Por qué motivo la voluntad de crear comenzó a existir

<sup>1</sup> Este libro es el titulado en árabe *Teháfot al-falasifa*, cuya traducción latina fué conocida de los escolásticos bajo el título de *Destructio philosophorum*. Sobre su contenido véase mi estudio titulado *Algazel: Doctrina, moral, ascética* (Zaragoza, 1901), págs. 143-146 y Apéndice II (págs. 735-880) donde inserté la traducción de las cuestiones VI, XVII y XVIII del mismo libro. Las dos objeciones, a que alude Algazel en el texto, pertenecen a la cuestión 1.<sup>a</sup> («Vanidad de la doctrina de los filósofos sobre la eternidad del mundo à parte ante»). Cfr. *Teháfot* (Cairo, 1303 hégira), págs. 12-13.



en aquel momento determinado? Si fué por otra voluntad, la pregunta cabe reiterarla una y otra vez sin fin. Mas si fué sin intervención de otra voluntad, seguiríase que el mundo habría comenzado a existir en aquel momento preciso, sin voluntad, puesto que la necesidad, que todo ser temporal que comienza a existir tiene, de la intervención de la divina voluntad, obedece a su contingencia y no a que sea cuerpo o nombre o voluntad o conocimiento, pues los seres temporales son en esto perfectamente iguales todos. Aparte de eso, los *motáziles* no se libran de otras dificultades, pues se les puede además preguntar: ¿Por qué se innovó el acto voluntario divino en aquel momento? ¿Por qué se innovó la voluntad del movimiento en vez de la del reposo? Pues, según ellos, para cada fenómeno que comienza a existir en el tiempo se innova un particular acto volitivo de Dios, cuyo objeto es el respectivo fenómeno. Y ¿por qué no se innova un acto de voluntad que tenga por objeto el fenómeno contrario?

Por lo que toca a los que opinan que la voluntad se innova en la esencia misma de Dios, sin que dependa de cada fenómeno que comienza a existir en el tiempo, eluden con su doctrina una de las dos dificultades antes dichas, a saber, la de que Dios querría con una voluntad que subsistiría en un sujeto distinto de El mismo; pero en cambio incurren en otras dificultades, a saber, que Dios sería sujeto de realidades temporales, lo cual implica que Dios es temporal; y además quedan sujetos a todas las otras objeciones, a las que es indispensable dar solución.

Por lo que toca a los teólogos ortodoxos, afirman que los seres temporales comienzan a existir en el tiempo, es

virtud de una voluntad eterna, de la cual dependen como objetos suyos y la cual los distingue de sus contrarios, a ellos semejantes. Es una cuestión completamente desatinada la que plantean algunos, cuando preguntan: Pero ¿por qué dependen de esa voluntad eterna, como objetos suyos, los seres temporales, si sus contrarios son semejantes a ellos en la posibilidad? La pregunta es, en efecto, desacertada, porque *voluntad* no significa otra cosa que un atributo cuya función propia es cabalmente ésa: distinguir un ser de su semejante; de modo que el preguntar por qué la voluntad distingue las cosas de sus semejantes, es tan necio como preguntar ¿por qué el conocimiento es el descubrimiento de lo cognoscible? La palabra *conocimiento* no significa, en efecto, otra cosa que el acto que tiene como objeto necesario el descubrir o revelar lo cognoscible; por consiguiente, el preguntar por qué este acto tiene por objeto descubrir lo cognoscible es ya como preguntar por qué el conocimiento es conocimiento y por qué el ser contingente es contingente, y el necesario necesario.

Todo esto es absurdo, porque el conocimiento es conocimiento por su esencia, y lo mismo lo es el ser contingente y el ser necesario, y, en general, todas las esencias. Asimismo también, la voluntad; y su esencia consiste en distinguir las cosas de sus semejantes. Luego el preguntar por qué distingue cada cosa real de su semejante, es como preguntar por qué es voluntad la voluntad y la omnipotencia omnipotencia [51]. Toda escuela teológica se ve obligada a admitir la existencia de un atributo divino, cuya función sea distinguir cada cosa real de su semejante; y ese atributo no es otro que la voluntad. De todas las escuelas, la más correcta en la expresión



del dogma y la más atinada en la orientación es la ortodoxa que, afirmando la realidad de este atributo, no lo supone temporal o innovado, sino eterno, aunque teniendo por objeto los fenómenos temporales que han de comenzar a existir en cada momento determinado, y cuya realización efectiva acaece en ese momento por virtud de aquella voluntad eterna. De modo que la doctrina ortodoxa satisface las exigencias del problema, a las que deben someterse todas las escuelas y, además, evita la dificultad aquella de las preguntas indefinidas <sup>1</sup>.

Ahora, una vez que ya está demostrada la existencia de la voluntad divina en lo que tiene de fundamental, debes saber que su esfera de relación se extiende a la totalidad de los fenómenos que en nosotros comienzan a existir en un momento determinado del tiempo; y esto, porque es ya evidente que todo fenómeno de esta naturaleza es cosa creada por la omnipotencia divina, y todo lo creado por ella necesita de una voluntad que dirija a la omnipotencia hacia el objeto posible y lo determine en concreto. De modo que todo lo posible es querido, y como todo lo innovado es posible, resulta que todo lo innovado es querido. Y así, el mal, la infidelidad y el pecado, siendo, como son, fenómenos innovados, tienen también que ser, por lo tanto, indudablemente, queridos por Dios. Lo que Dios quiere, existe, y lo que El no quiere no existe. Tal es la doctrina de los antiguos musulmanes, de los santos doctores y de todos los partidarios

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. 2.*, l. II, c. 35: «Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.» «Voluntas autem....., sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc.»

de la tradición, que además confirma con sus pruebas apodícticas la razón humana. En cambio, los *motáziles* afirman que los pecados y los males comienzan a existir sin que la divina voluntad los quiera. Es más: pretenden que Dios los repugna o abomina de su existencia. Ahora bien, sabido es que la mayoría de los hechos que en el mundo ocurren son pecados. De modo que, según eso, lo que Dios abomina será más en número que lo que quiere; y, por tanto, Dios estará, según los *motáziles*, más cerca de la impotencia y de la incapacidad, que de la omnipotencia.

OBJECCIÓN. Pero quizá diga alguien: "Entonces, ¿cómo manda Dios lo mismo que no quiere? ¿Cómo quiere lo mismo que prohíbe? ¿Cómo quiere la impiedad, el pecado, la injusticia y la fealdad moral, si el que quiere lo malo es un malvado?,"

RESPUESTA. A eso responderemos que si explicásemos aquí la esencia real del acto de mandar, respecto de Dios, y su diferencia del acto de querer, y además aclarásemos el significado de maldad y bondad moral evidenciando que implican relación de conveniencia y disconformidad con fines determinados, y que Dios está exento de todo fin, todas esas dificultades se disiparían. Pero esto ya vendrá, si Dios quiere, en su oportuno lugar.



#### PROPOSICIONES QUINTA Y SEXTA

Dios tiene los atributos del oído y de la vista.

**P**RETENDEMOS demostrar que el Hacedor del mundo es oyente y vidente.

DEMOSTRACIÓN. Prueban la verdad de esta tesis la revelación divina y la razón natural.

1.<sup>a</sup> En cuanto a la revelación, son muchos los versículos del Alcorán en que así consta, como (*Alcorán*, XVII, 1; XL, 21, 58; XLII, 9): "Y El es el oyente, el vidente,"; y también aquellas palabras de Abraham a su padre (*Alcorán*, XIX, 43): "¿Por qué adoras a lo que ni oye, ni ve, ni te sirve para nada?," Ahora bien, sabemos que este argumento de Abraham no le fué refutado, respecto del Dios a quien él adoraba; por consiguiente, adoraba a un Dios oyente y vidente.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> Cabe, sin embargo, que alguien diga que tales textos significan tan sólo que Dios es cognoscente.

RESPUESTA. A eso responderemos que las palabras de la revelación no deben ser interpretadas en un sentido que se aparte del literal y obvio, sino en el caso de que implique contradicción o absurdo su interpretación literal. Ahora bien, no hay contradicción alguna en

que Dios sea oyente y vidente; antes bien, es necesario que lo sea; por consiguiente, no hay motivo alguno razonable para recusar el sentido que a esos textos alcoránicos le han dado los teólogos ortodoxos [52].

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> "La contradicción o absurdo que se sigue de la interpretación literal de tales textos, es la siguiente: o el oír y el ver de Dios son actos temporales o son eternos; si son temporales, sería Dios sujeto de atributos temporales, lo cual repugna; y si son eternos, ¿cómo podría ser oída una voz temporal (cuando, como tal, no existiese aún) por un atributo eterno, y cómo podría ser visto el mundo en la eternidad antes de existir, si lo inexistente no cabe que se vea?,"

RESPUESTA. Esta objeción, o procede de un *motázil* o de un *filósofo*. Si es de un *motázil*, fácilmente se la puede refutar, puesto que como el *motázil* concede de buen grado que Dios conoce las cosas temporales, le diremos: Dios conoce ahora que el mundo existía antes. ¿Cómo, por consiguiente, conocía Dios en la eternidad que el mundo era existente, si todavía no existía? Si, pues, es lícito admitir la realidad de un atributo por el cual, al existir el mundo, conozca Dios que el mundo existe, y, antes de existir, conozca que existirá, y, después de existir, conozca que ha existido, sin que ese atributo sufra alteración alguna y al cual se le denomine *conocimiento* del mundo, también será lícito decir lo mismo del atributo del oído y de la vista. Si el adversario que pone la objeción es un *filósofo* peripatético, el cual niega a Dios la ciencia de las cosas temporales y singulares que existen en el pasado, el presente y el futuro, entonces trasportaremos la cuestión al atributo divino de la ciencia y le demostraremos la posibilidad de



que exista un conocimiento eterno que tenga por objeto cosas temporales, como lo probaremos más adelante; y después de que esto quede demostrado respecto del atributo de la ciencia, aplicaremos por analogía esa demostración a los atributos del oído y de la vista.

2.<sup>a</sup> La prueba de razón natural de la tesis, es la siguiente: Sabido es que el Creador es más perfecto que la criatura. Sabido es también que el vidente y el oyente son más perfectos que quienes no ven ni oyen. Es, además, absurdo que prediquemos de la criatura un atributo de perfección y no lo prediquemos del Creador. Estas dos premisas obligan a reconocer la verdad de nuestra pretensión.

¿Sobre cuál, pues, de ambas va a versar la disputa? Si se dice que la discusión es precisa acerca de la primera, a saber, que "el Creador tiene que ser forzosamente más perfecto que la criatura", responderemos que esta premisa es de aquellas cuya verdad es preciso admitir porque así lo exigen la revelación y la razón: el vulgo de los fieles y los teólogos están unánimes en admitirla; por consiguiente, la objeción no puede proceder de un creyente. Y el que tenga un entendimiento capaz de admitir que un agente poderoso puede crear algo más noble que él mismo, será porque habrá perdido las dotes naturales propias de hombre y su lengua es por eso capaz de proferir palabras que su corazón rechaza, caso de que entienda lo que dice. Por eso no veremos jamás hombre dotado del uso de razón, que profese esta creencia.

Mas si alguien dijese que la discutible es la segunda premisa, o sea, que "el vidente y el oyente son más perfectos que quienes no lo son", y que "el ver y el oír son

perfecciones", responderemos que también esto es de evidencia inmediata para el entendimiento: el conocer, efectivamente, es una perfección, pero también el oír y el ver son una perfección segunda del conocer. Ya demostramos anteriormente que la visión es un complemento del simple conocer y del imaginar: el que conoce una cosa sin haberla visto y luego la ve, adquiere indudablemente una más clara y perfecta percepción de ella. ¿Cómo, por lo tanto, cabe decir que este resultado útil que la criatura logra con la visión, no lo ha de lograr también el Creador? O ¿cómo se puede afirmar que eso no es perfección? Si no es perfección, será imperfección o no será ni lo uno ni lo otro; y como todas estas hipótesis son absurdas, resulta evidente que la verdad es lo que hemos afirmado.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> Pero alguien dirá: "Esta demostración os obliga también a concluir lo mismo, respecto de las percepciones que se adquieren con el olfato, el gusto y el tacto, puesto que su privación es un defecto y su posesión es una perfección en cuanto al percibir. No es, efectivamente, tan perfecto el conocimiento de quien conoce intelectualmente lo que es el olor, como el de quien lo percibe por el olfato [53]; y dígase lo mismo del gusto: ¿cómo comparar la idea del sabor con su percepción por medio del gusto?"

RESPUESTA. Los teólogos ortodoxos de más sólida doctrina declaran en este punto que cabe predicar de Dios otras especies de percepción, juntamente con la audición, visión y conocimiento intelectual, que impliquen perfección en el percibir; pero esto ha de ser sin aquellas condiciones de contigüidad y contacto con los objetos percibidos, que son habituales y corrientes en la



percepción humana, pues eso es absurdo respecto de Dios; así también consideraban posible y lícito predicar de Dios la visibilidad, pero sin que entre Dios y la cosa vista existiera la oposición local o confrontación habitual en la visión física. Por medio de esta analogía se puede, por consiguiente, refutar la objeción sin dificultad alguna; pero como el texto revelado no emplea respecto de Dios sino las palabras de *ciencia*, *visión* y *audición*, no nos es posible aplicarle las que expresan otras especies de percepción; y aquellas que implican defecto en el percibir, jamás es lícito predicarlas de Dios.

OBJECIÓN 4.<sup>a</sup> "Pero esto conduce a afirmar de Dios el placer y el dolor sensible, pues el hombre que tiene embotada la sensibilidad hasta el extremo de no experimentar dolor alguno si se le golpea, es seguramente un hombre imperfecto; y el impotente que no experimenta deleite alguno en la cópula sexual, también es imperfecto; asimismo la falta del apetito es un defecto; luego será preciso afirmar también respecto de Dios toda clase de pasiones."

RESPUESTA. Todas estas cosas arguyen temporalidad o innovación en el tiempo y, además, son en sí mismas, si bien se las considera, imperfecciones, pues todas ellas necesitan de otras cosas, las cuales exigen innovación o comienzo en el tiempo. El dolor es una imperfección y necesita, además, de una causa, que es el golpe, el cual, por otra parte, es un contacto entre los cuerpos. El placer se reduce, cuando bien se le examina, a la falta de dolor o a la consecución de algo que el sujeto necesita y desea; ahora bien, el deseo y la necesidad son una imperfección; luego el sujeto que depende de algo que es imperfección, es también imperfecto. El ape-

tito es la tendencia hacia la cosa que conviene al sujeto; pero no se busca, sino cuando falta lo que se busca, ni hay placer o deleite, sino cuando se posee lo que no se tiene. Ahora bien, todo lo que respecto de Dios es posible que exista, existe realmente, sin que pueda faltarle cosa alguna que busque o apetezca y en cuya posesión encuentre deleite. No se conciben, pues, tales pasiones respecto de Dios <sup>1</sup>.

Ahora, lo que afirma el adversario al decir que la falta de dolor físico y de sensibilidad a los golpes es una imperfección en el hombre y que en cambio es una perfección el sentir ese dolor, lo mismo que el decir que la inapetencia del estómago es un defecto y el apetito una perfección, querrá decir que son perfecciones relativas, esto es, comparadas con sus contrarias, que en tales casos son la muerte para el sujeto; de modo que si son perfección relativamente a la muerte, en realidad son defectos, pues poseer un defecto siempre es mejor que morir; luego no son perfección en sí mismas, al revés de lo que sucede con la ciencia y las otras especies de conocimiento.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. I, c. 89: «Quod in Deo non sunt passiones affectuum.» «..... quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est, quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest..... et similiter nec desiderium alicujus non habiti.»



## PROPOSICION SEPTIMA

Dios tiene el atributo del lenguaje.

**P**RETENDEMOS afirmar que el Hacedor del mundo es locuente, como unánimemente lo profesan todos los musulmanes.

Pero debes tener en cuenta que yerran aquellos teólogos que, para demostrar la realidad de este atributo divino, se fundan en que la razón natural dicta como contingente, respecto de las criaturas, el hecho de que estén sujetas a preceptos positivos y negativos, y que todo atributo contingente respecto de las criaturas tiene su apoyo o fundamento en un atributo necesario respecto del Creador. Contra esta prueba cabe, efectivamente, argüir diciendo: Si esa contingencia o posibilidad de que las criaturas estén sujetas a un mandato la entiendes en el sentido de que sean mandadas por aquellas criaturas de las cuales se concibe que pueden hablar, concedo; mas si esa contingencia la entiendes en general, respecto de las criaturas y del Creador, entonces das por supuesto lo mismo que se discute y que tratas de probar.

Asimismo, el que pretende demostrar la realidad de este atributo divino del lenguaje por el unánime consenso de la comunidad islámica o por la autoridad de las

palabras del Profeta, es que se deja comprar por precio bien exiguo. El consenso unánime, en efecto, se funda en la palabra del Profeta, y claro es que aquel que le niegue [54] a Dios el atributo del lenguaje, por necesidad habrá de negar también hasta el concepto de profeta, ya que profeta significa el mensajero que transmite un mensaje divino a los hombres; de modo que si se niega la posibilidad de lenguaje en Dios, de quien el Profeta pretende haber recibido el mensaje, ¿cómo cabe concebir la existencia del mensajero? Si alguien dijese: "Yo soy el mensajero de la tierra o el mensajero del monte a vosotros", nadie le haría caso, porque todos creemos que es imposible que el monte y la tierra hablen y envíen mensajes. Y valga la comparación, aunque sea irreverente, respecto de Dios. Pero, de todos modos, el que tenga por absurdo el suponer en Dios el lenguaje, también tendrá por absurdo creer en la veracidad del Profeta, pues si para él es falso que Dios hable, también tendrá por mentiroso a quien pretenda transmitir la palabra de Dios; ahora bien, la profecía no significa otra cosa que la transmisión de la palabra divina, y se llama profeta al que la transmite a los hombres.

Quizá, por lo tanto, sea el más derecho camino para demostrar este atributo de Dios, otro tercero, que es cabalmente el mismo que nosotros hemos ya seguido en la demostración del oído y de la vista. Es el siguiente:

**DEMOSTRACIÓN.** El lenguaje, respecto del ser viviente, o se dice que es perfección, o se dice que es imperfección, o se dice que no es ni lo uno ni lo otro; pero es un error decir que sea imperfección o que no es ni lo uno ni lo otro; luego necesariamente es perfección; ahora bien, toda perfección que existe en la criatura, tie-



ne que existir necesariamente y *a fortiori* en el Creador, según ya se ha dicho.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> Pero se dirá: "El lenguaje que suponéis como base de vuestro razonamiento, es el lenguaje de la criatura; pero este lenguaje, o bien se toma por los sonidos y las letras, o bien se toma por la facultad de producir los sonidos y las letras en el sujeto locuente, o bien se toma en un tercer sentido distinto de estos dos. Si se toma por los sonidos y las letras, son cosas temporales; y de las cosas temporales, unas hay que son perfecciones respecto de nosotros, pero de las cuales no se concibe que subsistan en la esencia de Dios; y si subsiste el lenguaje en otro sujeto que no sea la esencia de Dios, ya no será Dios el locuente con ese lenguaje, sino que, antes bien, el locuente será el sujeto en el cual se supone que subsiste. Si se toma el lenguaje en el sentido de la facultad de crear los sonidos, entonces sí que es una perfección; pero el locuente no es locuente en cuanto que tiene facultad para crear los sonidos y no más, sino, antes bien, en cuanto que crea de hecho el lenguaje en sí mismo. Ahora bien, Dios tiene facultad para crear los sonidos y posee, por tanto, la perfección del poder de crearlos; pero no será locuente sino cuando cree de hecho en sí mismo el sonido, lo cual es imposible, porque vendría a ser entonces Dios sujeto de cosas temporales; luego es absurdo que Dios sea locuente. Finalmente, si se toma el lenguaje en un tercer sentido, es algo ininteligible, y es absurdo afirmar la existencia de lo que no se puede entender."

RESPUESTA. Las tres hipótesis en que se basa la objeción están perfectamente planteadas y en todas ellas hay que reconocer que el adversario tiene razón, excep-

to al negar la hipótesis tercera. Reconocemos, efectivamente, la imposibilidad de que los sonidos subsistan en la esencia de Dios y reconocemos también que Dios no puede ser locuente en ese sentido; pero, sin embargo de eso, nosotros afirmamos que al hombre se le denomina *locuente* en dos sentidos: uno, por razón de los sonidos y letras que emite o escribe; otro, por razón del *verbum mentis*, que no consiste en sonidos ni en letras, que es una perfección y que, por lo tanto, no implica absurdo el atribuirlo a Dios, puesto que no arguye innovación temporal. Ahora bien, nosotros no predicamos de Dios sino ese *verbum mentis* o palabra interior, que no hay medio de negar que el hombre posee y que, en el hombre, es una realidad sobreañadida a su facultad de hablar y al sonido material o físico. Tan es así, que el hombre dice a veces: "Anoche estuve forjando en mi interior un discurso." Dícese también otras veces: "En la mente de Fulano late una frase que quiere proferir." Y por eso dijo el poeta [55]:

«Sólo en el corazón está el lenguaje.  
Del corazón la lengua es sólo intérprete»<sup>1</sup>.

Ahora bien, lo que los poetas dicen tiene que ser una verdad de evidencia inmediata, asequible en común a toda clase de entendimientos. ¿Cómo, pues, cabría negarlo?

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> "El *verbum mentis* o lenguaje del alma hay que confesar que existe, en el sentido explicado; pero no es algo extrínseco o ajeno a los conocimien-

<sup>1</sup> El poeta aludido es Alájtál († 92 hégira = 710 de J. C.), uno de los más célebres poetas clásicos árabes, cristiano de religión. Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arab. litter.*, I, 49, y Huart, *Littérature arabe*, 47.



tos o percepciones, no es por sí mismo un género aparte de fenómenos psicológicos; antes por el contrario, lo que la gente llama lenguaje del alma, palabra interior, es simplemente el pensamiento o concepción del enlace de las palabras con las ideas, la agrupación de los conceptos, ya formados, en una determinada forma. En el corazón no hay más que ideas, ya concebidas, que son los conocimientos, y palabras, ya oídas, que son asimismo conocidas por su audición previa; es decir, son también un conocimiento, el conocimiento de lo que las palabras significan; a esto se añade la asociación o enlace de las palabras con las ideas en un orden determinado; esta operación mental es lo que se llama pensamiento, y la facultad de la cual este acto procede se llama facultad cogitativa. Ahora bien, si afirmáis que en el alma existe alguna otra cosa, distinta de esa operación de pensar, que es el ordenado enlace y asociación de las palabras y las ideas, y distinta de la facultad cogitativa, que es la potencia activa de realizar dicha asociación, y distinta del conocimiento de las ideas aisladas y asociadas, y distinta del conocimiento de las palabras constituidas por las letras aisladas y asociadas, entonces afirmáis la existencia de algo inaudito y que no conocemos.

Y en efecto: el lenguaje humano se reduce a solas cuatro formas: *mandar*, *prohibir*, *enunciar* y *preguntar*.

La *enunciación* es la palabra o frase que expresa un conocimiento existente en el alma del sujeto que la enuncia. El que conoce una cosa y conoce la palabra que la expresa, v. gr., la palabra *golpea*, cuyo significado es una cosa cognoscible por los sentidos, resulta que posee dos conocimientos: uno es la idea de la acción de golpear, y otro es la idea de la palabra *golpea*, formada por la agru-

pación de las diferentes letras que la constituyen y que ha sido inventada para significar la idea de la acción de golpear. Pues bien; si el sujeto que posee esos dos conocimientos tiene además la facultad de emitir con su lengua los sonidos de aquellas letras y la voluntad de expresar con ellos aquella idea y la voluntad de emitirlos de hecho, es indudable que, para proferir la palabra *golpea*, no necesitará ya de ningún otro elemento sobreañadido a éstos. De modo que cualquier otra cosa que supongáis necesaria, nosotros podremos perfectamente negar su existencia, sin que por ello deje de ser acabada y perfecta la enunciación o forma del lenguaje que se cifra en la palabra *golpea*.

La otra forma, la *interrogación*, es la expresión de que en el alma del sujeto existe el deseo de un conocimiento.

En cuanto al *mandato* es la forma de lenguaje que expresa que en el alma del sujeto existe el deseo de que se realice el acto mandado. La *prohibición* se comprende por analogía con el mandato. Y dígase lo mismo de las demás formas del lenguaje.

Ahora bien, como no se conciben en este conjunto más elementos que los que hemos analizado, resulta que algunos de ellos repugna predicarlos de Dios, es a saber, los sonidos materiales del lenguaje humano; otros, en cambio, existen en Dios realmente, es a saber, la voluntad, la ciencia y el poder; pero todo otro elemento, que no sea alguno de éstos, ya no se concibe.

RESPUESTA. El lenguaje que nosotros queremos predicar de Dios es algo distinto y sobreañadido a ese conjunto de elementos. Vamos a explicarlo con una sola de las formas del lenguaje humano, a saber, con el mandato, para no ser prolijos. El amo le dice, por ejemplo,



a su criado: "Levántate." Esta palabra expresa una idea, y la idea expresada por la palabra es en el alma del amo lenguaje, y, sin embargo, no es cosa alguna de las varias que antes habéis analizado; porque, en efecto, no era necesario tan prolijo y minucioso análisis, ya que con la palabra "levántate," únicamente se concibe que el amo haya expresado una de dos cosas [56]: o mandar o querer lo que esa palabra significa; pero es imposible decir que quiere lo que esa palabra significa, porque el significar exige algo significado, que sea cosa distinta del signo y de la voluntad de significar; también es absurdo decir que el amo haya querido expresar su voluntad, pues a veces manda el amo aquello mismo que no quiere que el criado obedezca, sino que, antes bien, le repugna. Así, por ejemplo, aquel que, por haber maltratado a su criado, se ve amenazado de muerte por el rey, que quiere así castigarle, excúsase ante el rey diciendo que, si lo maltrató, fué porque le desobedeció, y, en prueba de ello, propone que, delante del rey, va a mandarle de nuevo al criado una cosa y así verá cómo le desobedece de nuevo. Cuando, pues, ese amo, queriendo hacer dicha prueba, le diga al criado en presencia del rey: "Levántate, porque tengo el propósito decidido de que, sin excusa alguna, hagas tal cosa," es indudable que ese amo *no querrá* que el criado se levante. De modo que en aquel momento el amo de cierto *manda* que se levante, pero también de cierto *no quiere* que se levante. Por consiguiente, la petición que subsiste en el alma del amo y que se expresa mediante la forma de elocución imperativa, es lenguaje, y, sin embargo, es cosa muy distinta de la voluntad de que el criado se levante. Esto es evidente para toda persona discreta.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> "Pero ese amo del ejemplo no es en realidad un individuo que mande, sino más bien uno que cree o se imagina falsamente mandar."

RESPUESTA. Eso es falso, por dos razones:

1.<sup>a</sup> Porque, si no hubiese en realidad mandado a su criado, no le habría sido fácil excusarse ante el rey, y se le habría podido decir: "Tú, en este momento, no se concibe que le mandes realmente, porque el mandato implica reclamación de obediencia, y es imposible que ahora quieras tú ser obedecido, pues la obediencia de tu criado ahora sería la causa de tu muerte; ¿cómo, en efecto, podrías querer defenderte ante el rey con la prueba de la desobediencia actual del criado a tu mandato, si tú eres ahora incapaz de mandarle, puesto que eres incapaz de querer una cosa de la cual se sigue tu muerte, es decir, la obediencia de tu criado a tu mandato?" Ahora bien, es indudable que ese amo podría defenderse ante el rey arguyendo como dijimos, y que su argumento tenía fuerza probatoria para excusarse y que su fuerza lógica se fundaba en la desobediencia del criado a su mandato. Si se concibiera el mandato, a pesar de la repugnancia real a ser obedecido, no se concebiría jamás como posible esa manera de argumentar el amo en su propia defensa. Esto es, en sí mismo, decisivo para todo el que lo piense atentamente.

2.<sup>a</sup> Porque si ese hombre hubiese consultado su caso a los canonistas y les hubiese jurado por tres veces dar libertad a su esclavo, diciendo: "Yo aseguro que le mandé al criado que se levantase ante el rey, después que éste me había amenazado de muerte, y el criado me desobedeció," es seguro que cualquier simple fiel habría resuelto el caso diciéndole que la manumisión del esclavo



vo no era válida. Porque el canonista no se creería con derecho para decirle al tal: "Yo sé perfectamente que era imposible que tú quisieras, en ocasión como aquélla, que el esclavo te obedeciese, ya que su obediencia había de ser la causa de tu muerte, y como el acto de mandar se identifica con la voluntad de ser obedecido, resulta que tú no le mandaste realmente." Si esto hubiera contestado el canonista a la consulta, es evidente que todo el mundo unánimemente habría tachado de falsa tal solución.

Queda, pues, explicado, según esto, con toda claridad y evidencia, que existe un elemento realmente distinto y sobreañadido a los que el adversario descubrió en su análisis del mandato, y es la cosa o acción significada por la palabra de forma imperativa. A ese elemento le llamamos lenguaje y es de un género diferente de los demás elementos cognoscitivos, volitivos y representativos. Ahora bien, ese lenguaje no implica contradicción el predicarlo de Dios; más aún: es forzoso atribuírselo, porque es una especie de lenguaje; por consiguiente, ése es el lenguaje eterno de Dios. Claro es que las letras son temporales; pero las letras son tan sólo los signos de ese lenguaje eterno, y el signo es diferente de lo significado y tiene, por lo tanto, atributos que no son los de éste, aunque su significación sea esencial. Así, por ejemplo, el mundo es temporal y, sin embargo, es signo de un Hacedor eterno. ¿Por dónde, pues, va a ser inverosímil que unas letras temporales sean signo de un atributo divino eterno, cuando su significación no tiene nada de esencial, sino que es puramente convencional? Lo que hay es que el concepto de lenguaje interior, de *verbum mentis*, es una cosa tan sutil, que resbala sin penetrar en la débil inteligencia de la mayoría de los hombres, que

no conciben como real más que la existencia de letras y sonidos, y por eso la idea de verbo mental les plantea problemas, dificultades e inverosimilitudes, a algunas de las cuales vamos a aludir brevemente, aunque no sea más que con el objeto de sugerir el método que conviene emplear para disipar las demás [57].

DIFICULTAD 1.<sup>a</sup> "¿Cómo oyó Moisés la palabra de Dios? ¿Oyó una voz y unas letras? Si decís esto, síguese que no oyó la palabra de Dios, pues la palabra de Dios no son letras. Y si no oyó letras ni sonidos, ¿cómo oyó una cosa que no es letra ni sonido?

SOLUCIÓN. La palabra de Dios, que es un atributo eterno, subsistente en la esencia de Dios, no es letra ni sonido. Luego vuestra pregunta "¿cómo oyó la palabra de Dios?", es una pregunta propia de quien no entiende el significado del adverbio interrogativo *cómo*, qué es lo que con él se pregunta y cuál es la respuesta que se le puede dar. Entérate, pues, bien de eso, para que comprendas lo absurdo de tal pregunta.

Diremos, por consiguiente, que el oír es una manera especial de percibir; luego preguntar cómo oyó Moisés la palabra de Dios es igual que preguntar cómo se percibe con el sentido del gusto la dulzura del azúcar. Esta pregunta no hay posibilidad de satisfacerla más que de dos modos: 1.º Entregando azúcar al que haga la pregunta, a fin de que lo guste y perciba su sabor y dulzura, para decirle después: "Yo percibo lo mismo que tú ahora acabas de percibir." Esta respuesta es la que verdaderamente satisface la curiosidad del que pregunta, informándole por completo de lo que desea saber. 2.º Mas si este procedimiento no cabe, bien porque nos falte azúcar, bien porque el individuo que pregunta carez-



ca del sentido del gusto para el azúcar, entonces le diremos: "Yo percibo el sabor del azúcar, como percibes tú la dulzura de la miel." También esta respuesta es exacta, pero sólo bajo cierto aspecto, pues bajo otros aspectos es errónea. Es exacta, en cuanto que informa de una cosa que en algún modo se asemeja a aquella por la cual se pregunta, aunque no se la asemeje en todo; la cualidad única en que se le asemeja es la dulzura; pero el sabor de la miel difiere del sabor del azúcar, aunque se le parezca en algo, que es el ser dulce como éste. Y eso es todo lo que cabe hacer para satisfacer al que pregunta. Ahora, si éste no ha gustado jamás cosa alguna dulce, entonces ni siquiera esa respuesta cabrá, y será ya muy difícil explicarle lo que desea. Su condición, en efecto, será como la del impotente que preguntase acerca del deleite de la cópula sexual, y al cual, no habiéndolo experimentado jamás, es imposible hacérselo comprender si no es mediante el recurso de decirle que el estado afectivo que en la cópula se experimenta es semejante al placer de la comida; pero esta semejanza será errónea en cierto modo, porque el deleite de la cópula, el estado afectivo que en ella experimenta el sujeto, no es igual ni equivale al que experimenta el que come, salvo en cuanto a que ambos estados coinciden en ser deleitables o placenteros. Finalmente, si el que hace aquella pregunta no gustó jamás deleite alguno, entonces ya será completamente imposible responderle.

Ahora bien, esto mismo es lo que ocurre con el que pregunta cómo se oye la palabra de Dios: no es posible satisfacer su curiosidad en lo que pregunta más que haciéndole oír realmente la palabra eterna de Dios; pero este recurso resulta fallido, porque tal audición fué uno

de los privativos privilegios de Moisés. Por consiguiente, ni podremos hacer que la oiga realmente, ni tampoco asemejársela con alguna de las cosas que él haya oído, puesto que entre ellas ninguna existe que se asemeje a la palabra de Dios: todas las cosas, en efecto, que él ha oído y que le son familiares, consisten en sonidos, y los sonidos no se asemejan a lo que no consiste en sonidos. Será, por lo tanto, imposible hacérselo comprender.

Más aún: si el sordo nos pregunta: ¿Cómo oís vosotros los sonidos?, no podremos responderle, ya que él jamás oyó sonido alguno. Porque si le respondemos diciendo: "Como tú percibes las cosas visibles, así nosotros percibimos los sonidos, pero con las orejas, así como tú percibes las visibles con los ojos", esa respuesta será falsa, ya que la percepción de los sonidos no se parece [58] a la visión de los colores. Y esto prueba que aquella pregunta era absurda.

Más todavía: si alguien preguntase cómo se ve en la otra vida al Señor de los señores, la respuesta será imposible indudablemente, porque pregunta por el *cómo* de una cosa que no tiene *cómo*, ya que lo que quiere decir el que pregunta "¿cómo es tal cosa?", es esto: "¿A cuál cosa se asemeja de aquellas que ya conocemos?". De modo que si la cosa por la cual pregunta no se asemeja a ninguna de las que él ya conoce, será imposible responderle. Y, sin embargo, esta imposibilidad de respuesta no demuestra que no exista la esencia de Dios. Pues, de la misma manera, la imposibilidad de responder a la pregunta de nuestro adversario no demuestra tampoco que no exista la palabra de Dios. Antes bien, es preciso creer que la palabra de Dios, atributo eterno



de su esencia, no tiene cosa alguna que se le asemeje, así como la esencia de Dios, esencia eterna, tampoco tiene cosa alguna que se le parezca. Y así como su esencia será vista en la otra vida, pero con una visión diferente de la visión de los cuerpos y accidentes, a la cual en nada se asemeja, así también su palabra se oye, pero con una audición diferente de la de las letras y sonidos, a la cual en nada se parece.

DIFICULTAD 2.<sup>a</sup> “La palabra de Dios, ¿existe en los ejemplares del *Libro Santo*, o no? Si existe, ¿cómo puede subsistir lo eterno en lo temporal? Y si decís que no, entonces contradecís el testimonio unánime de la comunidad islámica, que tiene por cosa sagrada al *Libro Santo*, hasta el extremo de que se prohíbe el tocarlo a quien ha contraído alguna impureza legal, y esta prohibición no se explica sino porque en el *Libro Santo* está la palabra de Dios.”

SOLUCIÓN. La palabra de Dios está, efectivamente, escrita en los ejemplares del *Libro Santo*, conservada en los corazones y leída por las lenguas de los fieles; pero el papel, la tinta, la escritura, las letras y los sonidos son cosas temporales, porque son cuerpos y accidentes que en éstos subsisten, todo lo cual es temporal. Pero si decimos que en el *Libro Santo* está escrito un atributo de Dios eterno, de ahí no se sigue necesariamente que también esté allí escrita la esencia del Eterno, como si decimos que el fuego está escrito en el libro, tampoco se sigue de ahí que la esencia del fuego resida en él, ya que si residiera, quemaría el libro, como también se quemaría la lengua del que pronunciase la palabra fuego en esa hipótesis. Porque tenemos que el fuego es, en sí, un cuerpo cálido, cuya expresión verbal está constituida por

los sonidos articulados de las letras *f, u, e, g* y *o*; pero esta expresión verbal no es la realidad por ella expresada, es decir, la esencia del cuerpo cálido y comburente. Así también, la palabra eterna que subsiste en la esencia de Dios es la realidad significada y no el signo o las letras que la significan o expresan. Y si estos signos tienen la santidad de cosa sagrada, es porque la ley divina así lo prescribe; y por eso es obligatorio tratar con toda reverencia al *Libro sagrado*: porque en él se contiene la expresión de un atributo de Dios.

DIFICULTAD 3.<sup>a</sup> “El Alcorán, ¿es o no la palabra de Dios? Si decís que no, contradecís al testimonio unánime de la comunidad islámica. Si decís que sí, es evidente que el Alcorán no es otra cosa que sus letras gráficas o fónicas, pues es bien sabido que la lectura del lector a eso se reduce: a letras y sonidos.”

SOLUCIÓN. Juegan aquí tres vocablos: *lectura, leído* y *Alcorán*. Lo *leído* es la palabra de Dios, quiero decir, su atributo eterno, subsistente en la esencia de Dios. La *lectura*, que existe en la lengua, significa una acción del lector, que la ha comenzado a realizar después de que no la estaba haciendo; ahora bien, lo temporal no es otra cosa sino aquello que comienza a existir, después de no haber existido. Y si el adversario no entiende por *temporal* esto que decimos, dejaremos estos términos de *temporal* y *creado* y [59] diremos únicamente que la *lectura* es una acción que el lector la comienza a realizar después de no haberla realizado; esto ya es algo de evidencia sensible. El *Alcorán* es un vocablo que se puede tomar en el sentido de lo *leído*, y en esa acepción, es eterno e increado. Así lo entendían los musulmanes de los primeros siglos, cuando decían que el Alcorán, pala-



de su esencia, no tiene cosa alguna que se le asemeje, así como la esencia de Dios, esencia eterna, tampoco tiene cosa alguna que se le parezca. Y así como su esencia será vista en la otra vida, pero con una visión diferente de la visión de los cuerpos y accidentes, a la cual en nada se asemeja, así también su palabra se oye, pero con una audición diferente de la de las letras y sonidos, a la cual en nada se parece.

DIFICULTAD 2.<sup>a</sup> “La palabra de Dios, ¿existe en los ejemplares del *Libro Santo*, o no? Si existe, ¿cómo puede subsistir lo eterno en lo temporal? Y si decís que no, entonces contradecís el testimonio unánime de la comunidad islámica, que tiene por cosa sagrada al *Libro Santo*, hasta el extremo de que se prohíbe el tocarlo a quien ha contraído alguna impureza legal, y esta prohibición no se explica sino porque en el *Libro Santo* está la palabra de Dios.”

SOLUCIÓN. La palabra de Dios está, efectivamente, escrita en los ejemplares del *Libro Santo*, conservada en los corazones y leída por las lenguas de los fieles; pero el papel, la tinta, la escritura, las letras y los sonidos son cosas temporales, porque son cuerpos y accidentes que en éstos subsisten, todo lo cual es temporal. Pero si decimos que en el *Libro Santo* está escrito un atributo de Dios eterno, de ahí no se sigue necesariamente que también esté allí escrita la esencia del Eterno, como si decimos que el fuego está escrito en el libro, tampoco se sigue de ahí que la esencia del fuego resida en él, ya que, si residiera, quemaría el libro, como también se quemaría la lengua del que pronunciase la palabra fuego en esa hipótesis. Porque tenemos que el fuego es, en sí, un cuerpo cálido, cuya expresión verbal está constituida por

los sonidos articulados de las letras *f, u, e, g* y *o*; pero esta expresión verbal no es la realidad por ella expresada, es decir, la esencia del cuerpo cálido y comburente. Así también, la palabra eterna que subsiste en la esencia de Dios es la realidad significada y no el signo o las letras que la significan o expresan. Y si estos signos tienen la santidad de cosa sagrada, es porque la ley divina así lo prescribe; y por eso es obligatorio tratar con toda reverencia al *Libro sagrado*: porque en él se contiene la expresión de un atributo de Dios.

DIFICULTAD 3.<sup>a</sup> “El Alcorán, ¿es o no la palabra de Dios? Si decís que no, contradecís al testimonio unánime de la comunidad islámica. Si decís que sí, es evidente que el Alcorán no es otra cosa que sus letras gráficas o fónicas, pues es bien sabido que la lectura del lector a eso se reduce: a letras y sonidos.”

SOLUCIÓN. Juegan aquí tres vocablos: *lectura*, *leído* y *Alcorán*. Lo *leído* es la palabra de Dios, quiero decir, su atributo eterno, subsistente en la esencia de Dios. La *lectura*, que existe en la lengua, significa una acción del lector, que la ha comenzado a realizar después de que no la estaba haciendo; ahora bien, lo temporal no es otra cosa sino aquello que comienza a existir, después de no haber existido. Y si el adversario no entiende por *temporal* esto que decimos, dejaremos estos términos de *temporal* y *creado* y [59] diremos únicamente que la *lectura* es una acción que el lector la comienza a realizar después de no haberla realizado; esto ya es algo de evidencia sensible. El *Alcorán* es un vocablo que se puede tomar en el sentido de lo *leído*, y en esa acepción, es eterno e increado. Así lo entendían los musulmanes de los primeros siglos, cuando decían que el Alcorán, pala-



bra de Dios, es increado, pues querían referirse a lo leído por las lenguas. En cambio, si el *Alcorán* se toma en el sentido de la *lectura*, que es una acción del lector, como la acción del lector no puede ser anterior a la existencia del lector, y como lo que no es anterior a algo temporal tiene que ser temporal, resultará que el *Alcorán*, en este sentido, es temporal.

En suma, que si alguien osase decir esto: "El sonido articulado que yo libremente emito en un momento determinado (antes del cual momento yo he estado en silencio) es un sonido eterno", debería ser tenido por hombre irresponsable, de cuyas palabras no hay que hacer ningún caso. A ese desgraciado convendría hacerle entender que no sabe lo que se dice ni comprende el significado de las palabras *sonido* y *temporal*, pues, si lo comprendiera, sabría también que, siendo él en sí mismo una cosa creada, tiene también que ser creado todo cuanto de él, como sujeto, proceda, y sabría igualmente que lo eterno no se traslada a la esencia de lo temporal. Pero dejemos ya esta prolija explicación de verdades que son de inmediata evidencia. Porque, en definitiva, es evidente que si de las primeras palabras del *Alcorán*, que son *Bismilá* ("En el nombre de Dios"), la letra *s* no va posterior a la letra *b*, ya no será el *Alcorán*; y si va detrás y es posterior, ¿cómo puede ser eso eterno, si nosotros entendemos por eterno aquello que no es posterior a cosa alguna?

DIFICULTAD 4.<sup>a</sup> "La comunidad islámica profesa con absoluta unanimidad que el *Alcorán* es un milagro del Profeta y que es palabra de Dios; pero el *Alcorán*, por otra parte, consta de capítulos y versículos, comienzos y fines; por consiguiente, ¿cómo tiene lo eterno principios y fines? ¿Cómo se divide en capítulos y versículos?

¿Cómo es lo eterno un milagro del Profeta, si el milagro es un hecho que rompe la marcha habitual de la naturaleza, y todo lo hecho es creado? ¿Cómo, por lo tanto, podrá ser eterna la palabra de Dios?,"

SOLUCIÓN. Pero ¿es que negáis, por ventura, que el vocablo *Alcorán* tiene los dos sentidos de *lo leído* y de *la lectura*, o no lo negáis? Porque si confesáis que los tiene, es evidente que todos aquellos calificativos aplicados al *Alcorán* en cuanto eterno por los musulmanes, como, por ejemplo, que es palabra de Dios e increado, deberán ser entendidos de *lo leído*, y, en cambio, aquellos otros calificativos que se le aplican sin ser aplicables al Ser Eterno, como, por ejemplo, que consta de capítulos y versículos y que tiene principios y fines, deberán ser entendidos, no de *lo leído*, sino de los signos que expresan y significan el atributo eterno de Dios que es su palabra, objeto de la lectura. Por consiguiente, siendo el *Alcorán* un nombre equívoco de varios sentidos, ya es imposible la contradicción que el adversario objeta. El consenso unánime de la comunidad islámica atestigua que no hay más ser antiguo o eterno que Dios, y, sin embargo, el mismo Dios dice (*Alcorán*, XXXVI, 32), refiriéndose a la luna, que, al llegar a cierto punto, viene a ser "como una antigua rama de palmera encorvada". Mas como el adjetivo *antiguo* es también equívoco por tener dos sentidos, resulta que si uno de los dos se afirma, el otro debe negarse. Pues eso mismo pasa con el nombre *Alcorán*. Y con esto quedan contestadas todas las dificultades que los adversarios oponen, basadas en las acepciones aparentemente contradictorias de ese nombre <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Omito las cinco líneas finales de la página 59 y las cuatro primeras de la página 60, en las cuales Algazel se entretiene en demostrar,



DIFICULTAD 5.<sup>a</sup> Es bien sabido que ahora no se oyen más que los sonidos. Pues bien: la palabra de Dios se oye ahora, como consta por el común sentir de los musulmanes todos y por la autoridad de Dios, que dice (*Alcorán*, IX, 6): "Si algún politeísta te pide asilo, oíógaselo, a fin de que oiga la palabra de Dios."

SOLUCIÓN. Si el sonido oído por el politeísta, al prestársele asilo, fuese la palabra de Dios eterna, subsistente en la esencia de Este, ¿qué superioridad sobre los politeístas que la oyen correspondería a Moisés, a quien Dios otorgó el especial privilegio de ser interlocutor suyo? A esta pregunta no cabe dar otra respuesta que la de decir: lo oído por Moisés fué el atributo eterno subsistente en Dios, mientras que lo oído por el politeísta son sonidos que expresan o significan dicho atributo. Con esto queda demostrado de cierto el doble sentido que tiene cada uno de estos dos términos, a saber, el término *palabra* y el término *oído*. En efecto: el nombre *palabra* es la denominación de los signos mediante la cosa por éstos significada, puesto que la palabra es en realidad la palabra interior o del alma, aunque también se denominan *palabra* las voces, porque sirven para expresarla, lo mismo que se denomina ciencia a la palabra, cuando decimos: "He oído la ciencia de Fulano", a pesar de que tan sólo hemos oído su palabra, que es signo de su ciencia. El otro término *oído* tiene también ese doble sentido, pues de la idea que se comprende y conoce mediante la audición del que habla dícese que es oída, como, por ejemplo, cuando se dice: "He oído las palabras del príncipe por boca de su embajador", a pesar de

con tradiciones proféticas y textos de poetas, que el nombre *Alcorán* tiene los dos sentidos explicados.

que es cosa evidente que las palabras del príncipe no subsisten en la lengua de su embajador, sino que lo oído realmente son las palabras de éste, que expresan o representan las de aquél.

Esto es todo lo que queríamos explicar de la doctrina ortodoxa, relativa al problema del lenguaje interior o *verbum mentis*, que se considera como uno de los más oscuros<sup>1</sup>. Las restantes propiedades de este atributo divino las expondremos juntamente con las que corresponden a todos los atributos en común.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 34, a. 1: «Verbum, ut significat conceptum mentis, est in Deo proprie; secundum alias vero significatio- nes ejus, est in Deo metaphorice tantum.»



## TRATADO SEGUNDO

De las propiedades comunes a todos los atributos divinos.

---

### PROPIEDAD PRIMERA

Los siete atributos, cuya existencia hemos demostrado, no son la esencia divina, sino algo sobreañadido a la esencia.

SOSTENEMOS que el Hacedor del mundo es sabio por virtud de una ciencia, viviente por una vida, poderoso por un poder y asimismo respecto de todos los atributos divinos.

Los *motáziles* y los *filósofos* lo niegan, afirmando que el Ser Eterno es una sola esencia simple y eterna y que, por tanto, no es lícito admitir esencias eternas numerables; que lo único a que autorizan las pruebas de razón teológica es a concluir que Dios es sabio, viviente y poderoso; pero no que existan la ciencia, la vida o el poder divinos. Para no tener necesidad de repetir lo mismo respecto de todos los atributos, vamos a referirnos tan sólo al de la ciencia. Pretenden, pues, los *motáziles* y los *filósofos* que la ciencia divina es un estado o modo



## TRATADO SEGUNDO

De las propiedades comunes a todos los atributos divinos.

---

### PROPIEDAD PRIMERA

Los siete atributos, cuya existencia hemos demostrado, no son la esencia divina, sino algo sobreañadido a la esencia.

SOSTENEMOS que el Hacedor del mundo es sabio por virtud de una ciencia, viviente por una vida, poderoso por un poder y asimismo respecto de todos los atributos divinos.

Los *motáziles* y los *filósofos* lo niegan, afirmando que el Ser Eterno es una sola esencia simple y eterna y que, por tanto, no es lícito admitir esencias eternas numerables; que lo único a que autorizan las pruebas de razón teológica es a concluir que Dios es sabio, viviente y poderoso; pero no que existan la ciencia, la vida o el poder divinos. Para no tener necesidad de repetir lo mismo respecto de todos los atributos, vamos a referirnos tan sólo al de la ciencia. Pretenden, pues, los *motáziles* y los *filósofos* que la ciencia divina es un estado o modo



de ser de la esencia de Dios, pero no un atributo. Los *motáziles*, sin embargo, contradicen en esto a los filósofos, en cuanto a dos atributos, pues dicen que Dios es volente por virtud de una voluntad sobreañadida a la esencia, y locuente por virtud de un lenguaje, sobreañadido también, pero con esta diferencia: que la voluntad es un atributo que Dios lo crea, no en un sujeto, mientras que la palabra es un atributo que Dios lo crea en un cuerpo inanimado (el Libro Santo), por medio del cual es [61] Dios quien habla. Los filósofos rechazan la analogía de los *motáziles* en cuanto a la voluntad divina. Y por lo que toca a la palabra, dicen que Dios es locuente, en el sentido de que crea en la esencia del profeta la audición de ciertos concertados sonidos, ya durante el sueño, ya en la vigilia, pero los cuales sonidos existen sólo en el oído del profeta, sin realidad objetiva, fuera del profeta mismo que los oye. Es como el que soñando ve personas que en sí mismas carecen de realidad, aunque sus imágenes se le aparecen en su cerebro; así también oye voces que carecen de realidad objetiva, tanto que quienes están presentes junto al que sueña no las oyen, y, sin embargo, éste, no sólo las oye, sino que hasta le inspiran terror y le asustan, despertándose consternado y temblando. Pretenden, pues, los filósofos que, así también, cuando el profeta es de elevado rango en la jerarquía profética, llega la pureza de su alma hasta el extremo de permitirle ver en la vigilia imágenes admirables y oír voces armónicamente concertadas que conserva en su memoria, mientras que las personas que lo rodean nada ven ni oyen. Y éste es el sentido, según ellos, de la visión de los ángeles por el Profeta y de su audición del Alcorán. Quienes no ocupan ese elevado rango

en la jerarquía profética, ya no ven eso, más que en el sueño.

Esta es la explicación pormenorizada de las opiniones heréticas en este punto. Contra ellas intentamos probar la tesis de la existencia de los atributos divinos.

DEMOSTRACIÓN. La prueba decisiva es que quien admite que Dios es cognoscente o sabio, admite implícitamente que Dios tiene ciencia, puesto que lo significado por la voz *sabio* y lo significado por la frase *tiene ciencia* es uno solo y el mismo significado: el entendimiento, en efecto, concibe una esencia y la concibe por sí sola, y concibe además un atributo, después de concebir la esencia; concibe, por lo tanto, un atributo y un sujeto. Ahora bien, ese atributo, la ciencia, por ejemplo, puede interpretarse en dos formas: una, prolija, que consiste en decir: "Esta esencia es sujeto en el cual subsiste el conocimiento,," otra forma, concisa, consiste simplemente en reducir la prolija a esta proposición: "La esencia es cognoscente,." Es exactamente lo mismo que cuando nosotros contemplamos a tal hombre como persona individual y contemplamos luego un zapato y contemplamos después la introducción de su pie en el zapato. Este hecho puede expresarse en dos formas: una, prolija, que consiste en decir: "El pie de esta persona está metido dentro de su zapato,," y otra, concisa, que es: "Este individuo está calzado,." En efecto, "está calzado,," no significa sino que está provisto de zapato.

Ahora bien, lo que algunos piensan al decir que la subsistencia del conocimiento en la esencia cognoscente implica por fuerza que esta esencia adquiera un modo de ser, el cual se llama *cognoscencia*, es una pura necedad; antes bien, el único modo de ser que existe es aquí el co-



nocimiento. En efecto, ser Dios *cognoscente* no significa otra cosa que estar la esencia divina dotada de un atributo, y el modo de ser de ese atributo es el modo de ser de la esencia, a saber, el conocimiento y no más. Claro es que quienes forman sus ideas tomándolas de las palabras, no pueden menos de equivocarse, porque el repetir por derivación una misma palabra varias veces, v. gr., el derivar de la palabra *conocimiento* el atributo *cognoscente*, trae como efecto ese error a que ahora nos referimos y que conviene evitar. Y así también es como se refuta todo cuanto los filósofos prolijamente dicen de la causa y lo causado, cuya falsedad es tan evidente, que al primer golpe de vista lo advierte aquel cuyo oído no está habituado a esa reiterada repetición de tales palabras derivadas; en cambio, aquel a cuyo espíritu se han quedado ya como adheridas esas palabras, no le será posible desechar tal idea, a no ser mediante prolijos razonamientos que la brevedad de este compendio nuestro no permite emplear.

En suma, sin embargo, pueden reducirse esos razonamientos a la pregunta siguiente que dirigimos a los filósofos y a los *motáziles*: Lo significado por la voz *cognoscente*, ¿es acaso idéntico que lo significado por la voz *ente*, o bien hay en la voz *cognoscente* alusión a la existencia y a algo sobreañadido? Si responden que no, resultará entonces que todo el que diga "este ser es *cognoscente*", dirá lo mismo que si dijese "este ser es *ente*", lo cual es evidentemente absurdo. Ahora bien, si, pues, dentro del significado de la voz *cognoscente* hay algo sobreañadido a la pura existencia, ese aditamento, ¿será propio de la esencia del ente o no lo será? Si responden que no, será un absurdo, puesto que entonces dejaría de

ser tal aditamento cualidad atribuida a dicha esencia [62]. Ahora bien, si es propio de la esencia del ente dicho aditamento, resultará ya lo que buscamos, pues nosotros no entendemos por la ciencia divina sino eso, es a saber, aquel aditamento, propio de la esencia divina ya existente, que se añade a su existencia, y en virtud del cual cabe perfectamente aplicar por derivación al ente el nombre de *cognoscente*. Admitís, por tanto, la idea, y ya toda la discusión se reduce a las palabras.

Si quieres argüir en particular contra los filósofos, dirás así: Lo significado por la voz *poderoso*, ¿es acaso idéntico que lo significado por la voz *cognoscente*, o bien es algo distinto? Si es idéntico, resultará equivalente a decir *poderoso poderoso*, o sea una mera tautología. Y si es algo distinto, tenemos lo que queríamos demostrar, puesto que admitís la existencia de dos conceptos, uno de los cuales se expresa por la voz *poder* y otro por la voz *conocimiento*. Queda, por tanto, reducida ya toda la discusión al uso de las palabras.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> "Lo significado por la voz *locuente*, ¿es acaso idéntico que lo significado por las voces *imperante*, *prohibente* y *enunciante*, o bien es algo distinto? Si es idéntico, resultará una mera repetición. Y si es algo distinto, resultará que el atributo divino del lenguaje serán tres atributos, a saber, precepto, prohibición y enunciación, perfectamente distintos entre sí. Asimismo, lo significado por la frase "conocedor de los accidentes", ¿es acaso idéntico a lo significado por la frase "conocedor de las sustancias", o bien es algo distinto? Si es idéntico, resultará que el hombre que conozca la sustancia conocerá el accidente con el mismo conocimiento, de modo que un solo acto de conocer tendrá objetos varios,



infinitos en número. Y si es algo distinto, resultará que Dios tendrá varios conocimientos o ciencias, infinitas en número. Asimismo podrá decirse de la palabra, del poder, de la voluntad y de todos y cada uno de los divinos atributos: que como sus objetos son infinitos, infinitos también numéricamente tendrán que ser dichos atributos, lo cual es absurdo. Ahora bien, si cabe concebir como posible el que un solo atributo divino, la palabra, sea a la vez tres, a saber, el precepto, la prohibición y la enunciación, y que a estas tres cosas, entre sí distintas, sustituya y represente, también debe ser posible el que un solo atributo represente y sustituya a la ciencia, al poder, a la vida y a todos los demás atributos divinos. Y si esto es posible, también tendrá que serlo el que la esencia divina, por sí sola, se baste para que ella, sin necesidad de algo sobreañadido, desempeñe las funciones de la ciencia, el poder y todos los demás atributos divinos. Y ésta es cabalmente la doctrina que defienden los *motáziles* y los *filósofos*.

RESPUESTA. Esta objeción suscita, efectivamente, un grave problema de los más difíciles que atañen a los atributos divinos y cuya resolución no es propia de los compendios. Sin embargo, una vez que la pluma, inconsideradamente, lo ha traído a colación, vamos a insinuar, al menos, el punto de partida del método apto para resolverlo.

La mayoría de los autores de sumas teológicas lo rehuyen por pusilanimidad y lo esquivan, aferrándose a la sola autoridad de los textos alcoránicos y al consenso unánime de la iglesia islámica. Ellos dicen: estos atributos constan textualmente en la Revelación, puesto que la Revelación demuestra, v. gr., que existe la ciencia divi-

na, y además da a entender que esa ciencia divina es, indudablemente, una o simple; de algo sobreañadido a esta cosa una o simple, la Revelación nada dice textualmente, y, por lo tanto, no lo consigna como dogma. Pero esta solución apenas si sirve para remediar nada, puesto que la Revelación también habla textualmente del precepto divino y de la prohibición y de la enunciación y de la Tora y del Evangelio y del Alcorán. ¿Qué obstáculo hay, pues, que impida el decir que el precepto divino es cosa distinta de la prohibición, y que el Alcorán es cosa diferente de la Tora? También dice la Revelación que Dios conoce lo secreto y lo público, lo manifiesto y lo oculto, lo húmedo y lo seco, etc., etc., es decir, todos los objetos cuyo conocimiento atribuye a Dios el Alcorán<sup>1</sup>.

Quizá, pues, la verdadera solución del problema estribé en lo que someramente vamos a indicar, y que es lo que sigue: Todas las escuelas de los teólogos dogmáticos tienen que reconocer por fuerza que la prueba, con que hemos demostrado la tesis, demuestra al menos que en Dios hay *algo más* que la realidad de su esencia, es decir, eso que se significa con los términos *sabio*, *poderoso*, etc. Ahora bien, ese *algo* cabe entenderlo de tres maneras: dos de ellas, extremadas, y una, intermedia, que, por ocupar el término medio entre los extremos, es la más próxima a la solución acertada y justa. De las dos interpretaciones extremas [63], una peca por defecto, es decir, aquella que se limita a admitir en Dios una sola y simple esencia, la cual llena las funciones de todos esos conceptos significados por aquellos términos (*sabio*, *po-*

<sup>1</sup> Alcorán, VI, 59; XX, 6; II, 275; XIII, 22; XIV, 36 XXXV, 26 *et passim*.



deroso, etc.), y que hace por sí sola las veces de todos ellos. Esto es lo que afirman los filósofos. La otra interpretación extrema peca por exceso, es decir, aquella que admite en Dios un número infinito de atributos, esto es, de ciencias, lenguajes, poderes, etc., correspondientes al número infinito de los objetos de cada uno de esos atributos divinos. A esta prodigalidad hiperbólica sólo han llegado algunos *motáziles y carramies*<sup>1</sup>.

La interpretación tercera, que es la discreta por estar en el justo medio, consiste en decir que las cosas entre sí distintas pueden serlo en distintos grados de mayor y menor diferencia: puede haber, en efecto, dos cosas distintas que lo sean por sus respectivas esencias, como, por ejemplo, se distinguen entre sí el movimiento y el reposo, o el poder y el saber, o la sustancia y el accidente: puede haber en cambio dos cosas que, cayendo bajo una misma definición y participando de una sola *quiddidad*, ya no se distingan entre sí por razón de sus respectivas esencias, sino únicamente por razón de la distinción de sus respectivos objetos: la diferencia que existe, por ejemplo, entre el conocimiento y el poder no es igual que la que existe entre el conocimiento de un objeto negro y el de otro objeto negro o el de otro objeto blanco; por eso, cuando tratas de definir la ciencia, te encuentras que en ella tiene que entrar el conocimiento de todos los objetos cognoscibles.

Esto supuesto, decimos que el justo medio en la solución de este problema dogmático consiste en afirmar que toda diferencia que se reduzca a la mutua distinción de las

<sup>1</sup> Esta escuela o secta tomó su nombre del fundador, Abuabdala ben Carram, un asceta persa del Sichistán, que murió el año 256 de la hégira (869 de J. C.). Su doctrina es antropomorfasta extremada.

esencias en sí mismas, no permite que una sola de esas esencias se baste por sí y haga las veces y desempeñe las funciones propias de las demás esencias distintas de ella. Según esto, será forzoso que la ciencia divina se distinga del poder divino, y asimismo de la vida divina y de todos los restantes de los siete atributos. Será asimismo forzoso, según lo dicho, que los atributos se distingan también de la esencia divina, por cuanto que la distinción que existe entre la esencia, que es sujeto, y el atributo que de ella se predica, es mucho mayor que la que existe entre dos atributos. Por el contrario, la ciencia de una cosa no se distingue esencialmente de la ciencia de otra cosa, sino tan sólo por razón de su relación con un objeto distinto; luego no es inverosímil suponer que la ciencia eterna de Dios posea esta misma propiedad, a saber, que la distinción entre los varios objetos por ella conocidos no exija o implique distinción numérica en ella misma.

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> “Pero esta solución no arranca la raíz de la dificultad, porque reconociendo, como reconoces, la existencia de una cierta distinción, nacida de la mutua distinción entre los objetos, la dificultad subsiste. ¿Qué ventaja, en efecto, sacas de saber la *causa* de la distinción, después de reconocer el *hecho* de esa distinción misma?”

RESPUESTA. El *summum* a que puede aspirar el que trata de defender una opinión determinada, cífrase en evidenciar con certeza que su opinión es más probable que todas las otras. Ahora bien, esto es lo que hemos demostrado seguramente, puesto que no cabe resolver el problema más que mediante una de las tres opiniones antedichas, o bien inventando una cuarta solución, la



cual es inconcebible. Mas esa opinión, de las tres posibles, cuando se la compara con las dos extremas, opuestas a ella, se advierte con toda certeza que es más probable; luego siendo indispensable adoptar alguna opinión y no habiendo más que tres y siendo ésta la más verosímil y probable, no hay más remedio que adoptarla. ¿Que todavía queda en el espíritu, sin desatar, el nudo de una nueva dificultad, a que se presta aquella solución? Ciertamente; pero es que las dificultades a que las otras soluciones dan pie, son más graves todavía. Y el alegar dificultades es siempre posible; suprimirlas en absoluto, mucho más tratándose de un problema que, como éste, atañe a los atributos eternos de la Divinidad, que tan por encima de la inteligencia humana se ciernen, es empresa imposible, como no sea a fuerza de prolijas demostraciones, que la naturaleza de este libro no permite.

Esto, por lo que toca a la discusión de la tesis en general. Ahora, por lo que respecta en particular a la doctrina de los *motáziles*, la discusión versará especialmente acerca de la distinción que ellos hacen entre la voluntad divina y la omnipotencia.

Diremos, pues: Si es lícito afirmar que Dios es poderoso sin que posea el atributo del poder, también lo será que sea volente sin voluntad, pues no hay diferencia alguna en ambos casos [64].

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> “Dios es poderoso *por sí mismo*. Cabelmente por eso es omnipotente, es decir, capaz de realizar todos los objetos posibles. En cambio, si fuese volente *por sí mismo*, querría también todos los objetos, lo cual es absurdo, porque los objetos contrarios entre sí no es posible quererlos en su totalidad, sino disyuntiva y separadamente. El poder, en cambio, ya cabe

que tenga por objeto dos cosas contrarias simultáneamente.”

RESPUESTA. Decid, por consiguiente, que Dios es volente *por sí mismo*, pero que, después, quiere en particular, como objetos propios de su querer, algunas tan sólo de las cosas temporales capaces de ser por El queridas, lo mismo que decís que es poderoso *por sí mismo*, pero que luego su poder no tiene por objeto sino algunas tan sólo de las cosas temporales. El conjunto, por consiguiente, de los actos de los animales y de los seres que se propagan por generación estará, según vosotros, fuera del influjo de la voluntad y del poder de Dios juntamente, ya que, si eso es lícito afirmarlo del poder divino, también lo será respecto de la divina voluntad.

Ahora, por lo que atañe a los *filósofos*, ya dijimos que exceptúan de su doctrina el atributo de la palabra o lenguaje divino. Pero esta actitud es inconsistente por dos razones: 1.<sup>a</sup> Porque, si bien es cierto que afirman que Dios es locuente, también lo es que no admiten en El ni la existencia de *verbum mentis*, ni la realidad objetiva de sonidos o voces, pues lo único que admiten es el hecho de la audición de sonidos articulados, que se realiza en el oído del profeta, pero sin que fuera de éste tengan realidad objetiva dichos sonidos. Ahora bien, si es lícito decir que Dios habla con sólo producir en el cerebro del profeta la audición de sonidos articulados, también lo será decir que Dios grita y que Dios se mueve, tan sólo con que produzca en un ser, distinto de El, el grito o el movimiento, lo cual es absurdo. 2.<sup>a</sup> Porque, además, esa doctrina de los *filósofos* es una negación absoluta de la verdad de la revelación. En efecto, lo que en sueños percibe el durmiente es un fantasma sin realidad



objetiva; luego si la palabra de Dios percibida por el profeta se reduce a una simple representación imaginaria, semejante a los incoherentes y confusos ensueños del que duerme, ninguna confianza podrá tener el profeta en la revelación divina, ni la percepción suya será ciencia o conocimiento cierto. Y es que, en suma, estas gentes, los filósofos, no tienen fe alguna en la religión ni en el islam; lo único que hacen es cubrir bellamente las apariencias por medio de explicaciones ingeniosas, a fin de precaverse contra el peligro de la espada. Por eso, la discusión con los filósofos hay que entablarla sobre los problemas fundamentales de la creación del mundo y de la omnipotencia divina, sin perder el tiempo en estas minucias.

OBJECCIÓN 4.<sup>a</sup> “¿Luego vosotros decís, en definitiva, que los atributos divinos no son Dios?”

RESPUESTA. Eso es un error. Cuando nosotros decimos *Dios*, significamos la esencia divina juntamente con los atributos, y no la esencia desnuda de ellos, pues ese nombre *Dios* no se predica con verdad de la esencia sola y despojada de los divinos atributos, como tampoco se dice que la jurisprudencia sea cosa distinta del jurista, ni que la mano de Zeid sea cosa distinta de Zeid, ni que la mano del carpintero sea cosa distinta del carpintero, sólo porque una parte integrante de la cosa significada por el nombre no se identifique con el nombre del todo. La mano de Zeid no es, efectivamente, el mismo Zeid; pero tampoco es algo distinto de Zeid; antes bien, ambas expresiones son igualmente absurdas. Así, pues, toda parte de un todo no es cosa distinta del todo; pero tampoco es el mismo todo. Si se afirma que la jurisprudencia es cosa distinta del hombre, se afirma algo perfectamente lícito; pero ya no es lícito decir que es cosa distinta del jurista,

pues la palabra *hombre* no implica en su significado el atributo de la jurisprudencia.

También es perfectamente lícito, por lo tanto, decir que el atributo es cosa distinta de la esencia en la cual subsiste el atributo, así como se dice que el accidente que subsiste en la sustancia es distinto de la sustancia, en el sentido de que lo significado por el nombre de aquél es distinto de lo significado por el nombre de ésta; pero tal restricción cabe tan sólo con dos condiciones: 1.<sup>a</sup>, que la revelación divina no prohíba su empleo, lo cual, por lo tanto, solamente a Dios compete el decidirlo; 2.<sup>a</sup>, que, al decir que el atributo divino es distinto de la esencia divina, no se entienda por *distinto* aquello que puede existir sin la cosa de la cual es distinto, pues si se entendiera eso, ya no sería posible decir que la negrura de Zeid es distinta de Zeid, puesto que esa negrura no existe separada de Zeid. Y una vez que con esta explicación ha quedado perfectamente aclarado el alcance [65] de las ideas y el alcance de las palabras, no hay para qué ser más prolijos en cosas que son evidentes.



## PROPIEDAD SEGUNDA

Todos estos atributos divinos subsisten en la esencia de Dios, y ninguno de ellos puede subsistir más que en ella, tanto si se supone que subsisten en un sujeto cualquiera, como si se supone que no subsisten en sujeto alguno.

LOS *motáziles* afirman que la voluntad divina no subsiste en la esencia de Dios, porque es temporal y no puede ser Dios sujeto de cosas temporales; pero añaden que tampoco subsiste en otro sujeto que no sea la esencia divina, porque esto conduciría a afirmar que ese sujeto sería el volente y no Dios; existe, por lo tanto, según ellos, la voluntad sin sujeto alguno en que subsista. Pretenden, asimismo, que la palabra divina no subsiste en la esencia de Dios, porque es también temporal; pero añaden que subsiste, como en su sujeto, en un cuerpo inanimado (que es el Libro Santo); de modo que así, no es este libro el que habla, sino Dios es quien habla por medio del libro.

DEMOSTRACIÓN. El que haya entendido lo explicado anteriormente, ya no necesita que se le demuestre que los atributos divinos es preciso que subsistan en la esencia de Dios. Hasta aquí, efectivamente, hemos probado la existencia del Supremo Hacedor y hemos probado, des-

pués, que el Supremo Hacedor tiene tales y cuales atributos. Ahora bien, al decir que Dios posee tales y cuales atributos, no queremos decir otra cosa, sino que esos atributos subsisten en la esencia de Dios, pues no hay diferencia alguna entre ambas expresiones. En efecto, según ya anteriormente lo hemos evidenciado, el significado de la expresión "Dios es cognoscente," y el significado de la expresión "en la esencia de Dios subsiste el conocimiento," es uno solo y el mismo; igualmente, el concepto expresado por la frase "Dios es volente," es el mismo que el de la frase "en la esencia de Dios subsiste la voluntad,". Al revés: la frase "en la esencia de Dios no subsiste voluntad alguna," significa exactamente lo mismo que la frase "Dios no es volente,". Ahora bien, el denominar a la esencia divina *volente*, pero con voluntad que no subsiste en Dios, es exactamente igual que el denominar a un ser *semoviente* con un movimiento que no subsiste en él. Desde el momento en que la voluntad no subsiste en Dios, igual da que exista como que no exista, para que sea completamente falso el decir que Dios es volente. Decir esto, carece, en efecto, de todo sentido. Y dígame lo propio de la frase "Dios es locuente,": significa que Dios es sujeto de la palabra, puesto que ninguna diferencia hay entre decir "locuente," y decir que "el lenguaje subsiste en El," como tampoco la hay entre decir "Dios no es locuente," y decir que "en El no subsiste lenguaje,". Esto último es igual que decir que Dios no profiere voces o sonidos y que no se mueve físicamente. Infiérese de aquí que, si se puede predicar con verdad de Dios que en su esencia no subsiste lenguaje, también será verdad el decir que no es locuente, ya que ambas frases expresan uno solo y el mismo concepto.



Lo que más maravilla es que los *motáziles* digan que la voluntad divina existe, pero no en sujeto alguno, puesto que si es lícito suponer la existencia de un atributo cualquiera, sin sujeto en que subsista, también lo será suponerlo, v. gr., de la ciencia, el poder, la negrura, el movimiento y hasta la palabra. ¿Por qué, pues, respecto de la palabra divina, afirman que Dios crea los sonidos articulados en el profeta como en sujeto, en vez de decir que los crea sin sujeto alguno en que subsistan? Si dicen que no cabe concebir el sonido más que en un sujeto, porque es un accidente y un atributo, eso mismo ocurre con la voluntad. De modo que si invirtiéramos los términos, podríamos decir que Dios crea la palabra sin sujeto y crea la voluntad en un sujeto, y la frase invertida sería exactamente igual que la directa. Mas como la primera cosa creada por Dios necesitaría, para serlo, de un acto de la voluntad divina y como, además, el sujeto en que la voluntad divina ha de subsistir tiene que ser criatura, resultará que los *motáziles* no podrán suponer existente ese sujeto de la divina voluntad, antes de que la voluntad exista, puesto que antes de la voluntad divina no existe otro sujeto que la esencia de Dios, y a la esencia de Dios no la suponen ellos sujeto de cosas temporales. De modo que quienes suponen a Dios sujeto de cosas temporales, incurren en menos absurdos que los *motáziles*, los cuales, como se ve, incurren en los siguientes absurdos, cuya imposibilidad se percibe con evidencia inmediata o, al menos, mediante un razonamiento que es clarísimo: el absurdo de la existencia de una voluntad sin sujeto; el absurdo de que Dios quiera con una voluntad que no subsiste en El; el absurdo, finalmente, de que en Dios comience a existir en el tiem-

po una voluntad temporal y sin voluntad previa. Estos son los tres absurdos cuya imposibilidad es de evidencia inmediata. El otro absurdo, es decir, el de que Dios sea sujeto de cosas temporales, ya no se percibe sino mediante un razonamiento algo sutil, según vamos a ver inmediatamente [66].



Lo que más maravilla es que los *motáziles* digan que la voluntad divina existe, pero no en sujeto alguno, puesto que si es lícito suponer la existencia de un atributo cualquiera, sin sujeto en que subsista, también lo será suponerlo, v. gr., de la ciencia, el poder, la negrura, el movimiento y hasta la palabra. ¿Por qué, pues, respecto de la palabra divina, afirman que Dios crea los sonidos articulados en el profeta como en sujeto, en vez de decir que los crea sin sujeto alguno en que subsistan? Si dicen que no cabe concebir el sonido más que en un sujeto, porque es un accidente y un atributo, eso mismo ocurre con la voluntad. De modo que si invirtiéramos los términos, podríamos decir que Dios crea la palabra sin sujeto y crea la voluntad en un sujeto, y la frase invertida sería exactamente igual que la directa. Mas como la primera cosa creada por Dios necesitaría, para serlo, de un acto de la voluntad divina y como, además, el sujeto en que la voluntad divina ha de subsistir tiene que ser criatura, resultará que los *motáziles* no podrán suponer existente ese sujeto de la divina voluntad, antes de que la voluntad exista, puesto que antes de la voluntad divina no existe otro sujeto que la esencia de Dios, y a la esencia de Dios no la suponen ellos sujeto de cosas temporales. De modo que quienes suponen a Dios sujeto de cosas temporales, incurren en menos absurdos que los *motáziles*, los cuales, como se ve, incurren en los siguientes absurdos, cuya imposibilidad se percibe con evidencia inmediata o, al menos, mediante un razonamiento que es clarísimo: el absurdo de la existencia de una voluntad sin sujeto; el absurdo de que Dios quiera con una voluntad que no subsiste en El; el absurdo, finalmente, de que en Dios comience a existir en el tiem-

po una voluntad temporal y sin voluntad previa. Estos son los tres absurdos cuya imposibilidad es de evidencia inmediata. El otro absurdo, es decir, el de que Dios sea sujeto de cosas temporales, ya no se percibe sino mediante un razonamiento algo sutil, según vamos a ver inmediatamente [66].



### PROPIEDAD TERCERA

*Todos los atributos divinos son eternos, porque, si fuesen temporales, Dios, que es eterno, sería sujeto o de realidades temporales, lo cual es absurdo, o de atributos que no subsistirían en Él, lo cual ya se ha demostrado que es más absurdo aún.*

NADIE ha defendido la temporaneidad de la vida divina ni la de la omnipotencia de Dios. Tan sólo se ha sostenido por algunos la temporaneidad de los atributos siguientes: el atributo de la ciencia divina de los seres que comienzan a existir, el de la voluntad y el de la palabra. Vamos, pues, a demostrar que repugna que Dios sea sujeto de cosas temporáneas, por medio de tres pruebas:

PRUEBA 1.<sup>a</sup> Todo ser temporáneo es contingente. El Ser eterno es necesario. Luego si la contingencia se predicase de los atributos del Ser eterno, repugnaría a la necesidad de su esencia, ya que la contingencia y la necesidad se contradicen mutuamente, de tal modo, que todo lo que es necesario por su esencia es imposible que sea contingente por sus atributos, como es evidente por sí mismo.

PRUEBA 2.<sup>a</sup> Es la más fuerte. Si en la esencia de Dios pudiese subsistir algún ser temporáneo, una de dos:

o bien la imaginación llegaría a concebir un ser temporáneo, principio de la serie, antes que el cual repugnase la existencia de otro más, o bien no llegaría la imaginación a concebir ese principio, sino que siempre cabría concebir otro y otro ser temporáneo anterior. En esta segunda hipótesis, habría que admitir que Dios eternamente sería sujeto de atributos temporáneos y que, además, existirían realidades temporáneas exentas de principio. Ahora bien, esto último es imposible, según ya se demostró. Y por eso, esta hipótesis segunda ningún hombre inteligente la ha adoptado. En la hipótesis primera, es decir, si la imaginación llega a concebir un primer ser temporáneo, antes que el cual repugne ya la existencia de otro más, esa repugnancia, que en la esencia de Dios hay para recibir en sí a dicha realidad temporánea, o bien nace de la esencia misma de Dios, o bien se debe a un algo extraño a Dios y sobreañadido. No se debe a algo sobreañadido, porque todo lo que se añade es contingente y cabe que deje de existir, y, por tanto, si dejara de existir, seguiríase otra vez eternamente la serie de realidades temporáneas [que ese algo sobreañadido se supone que interrumpió con su intervención]; y ya hemos dicho que es imposible la tal serie indefinida de realidades temporáneas. No queda, pues, sino que la repugnancia dicha nazca de que el Ser necesario es de tal naturaleza, que con ella no puede coexistir el que sea sujeto de realidades temporáneas. Y desde el momento que esta repugnancia le es esencial y por toda la eternidad, no cabe que se cambie en contingente y posible eso que le es imposible y absurdo. Es una repugnancia análoga a la que existe en el color para subsistir en Dios, es decir, es una repugnancia eterna, que no dejará de existir jamás, que es



### PROPIEDAD TERCERA

*Todos los atributos divinos son eternos, porque, si fuesen temporales, Dios, que es eterno, sería sujeto o de realidades temporales, lo cual es absurdo, o de atributos que no subsistirían en Él, lo cual ya se ha demostrado que es más absurdo aún.*

NADIE ha defendido la temporaneidad de la vida divina ni la de la omnipotencia de Dios. Tan sólo se ha sostenido por algunos la temporaneidad de los atributos siguientes: el atributo de la ciencia divina de los seres que comienzan a existir, el de la voluntad y el de la palabra. Vamos, pues, a demostrar que repugna que Dios sea sujeto de cosas temporáneas, por medio de tres pruebas:

PRUEBA 1.<sup>a</sup> Todo ser temporáneo es contingente. El Ser eterno es necesario. Luego si la contingencia se predicase de los atributos del Ser eterno, repugnaría a la necesidad de su esencia, ya que la contingencia y la necesidad se contradicen mutuamente, de tal modo, que todo lo que es necesario por su esencia es imposible que sea contingente por sus atributos, como es evidente por sí mismo.

PRUEBA 2.<sup>a</sup> Es la más fuerte. Si en la esencia de Dios pudiese subsistir algún ser temporáneo, una de dos:

o bien la imaginación llegaría a concebir un ser temporáneo, principio de la serie, antes que el cual repugnase la existencia de otro más, o bien no llegaría la imaginación a concebir ese principio, sino que siempre cabría concebir otro y otro ser temporáneo anterior. En esta segunda hipótesis, habría que admitir que Dios eternamente sería sujeto de atributos temporáneos y que, además, existirían realidades temporáneas exentas de principio. Ahora bien, esto último es imposible, según ya se demostró. Y por eso, esta hipótesis segunda ningún hombre inteligente la ha adoptado. En la hipótesis primera, es decir, si la imaginación llega a concebir un primer ser temporáneo, antes que el cual repugne ya la existencia de otro más, esa repugnancia, que en la esencia de Dios hay para recibir en sí a dicha realidad temporánea, o bien nace de la esencia misma de Dios, o bien se debe a un algo extraño a Dios y sobreañadido. No se debe a algo sobreañadido, porque todo lo que se añade es contingente y cabe que deje de existir, y, por tanto, si dejara de existir, seguiríase otra vez eternamente la serie de realidades temporáneas [que ese algo sobreañadido se supone que interrumpió con su intervención]; y ya hemos dicho que es imposible la tal serie indefinida de realidades temporáneas. No queda, pues, sino que la repugnancia dicha nazca de que el Ser necesario es de tal naturaleza, que con ella no puede coexistir el que sea sujeto de realidades temporáneas. Y desde el momento que esta repugnancia le es esencial y por toda la eternidad, no cabe que se cambie en contingente y posible eso que le es imposible y absurdo. Es una repugnancia análoga a la que existe en el color para subsistir en Dios, es decir, es una repugnancia eterna, que no dejará de existir jamás, que es



constante, porque Dios, por su esencia, no puede ser sujeto del color, según unánime doctrina de los hombres inteligentes, ni cabe tampoco que esta imposibilidad se torne en posibilidad. Y dígase lo propio de las demás realidades temporáneas.

OBJECIÓN. "Esta prueba se desvanece ante la temporaneidad del mundo. El mundo, en efecto, era contingente, es decir, podía existir antes de que comenzó a existir, y la imaginación no llega a concebir un momento antes del cual fuese imposible la innovación o creación del mundo; y, a pesar de eso, es imposible la innovación o creación del mundo *ab aeterno*, aunque no sea imposible en absoluto su creación [en un momento cualquiera anterior al en que realmente comenzó a existir]."

RESPUESTA. Ese argumento carece de fuerza. Nosotros no estimamos absurdo sino esto: la existencia de una esencia que, siendo necesaria y repugnándole por eso el ser sujeto de realidades temporáneas, se torne después o convierta en apta para poder ser sujeto de esas cosas temporáneas. Ahora bien, el mundo, antes de ser creado en el tiempo, no tenía esencia, de la cual esencia se pudiese predicar que fuera susceptible de recibir realidades temporáneas o que no lo fuera, y la cual, por ende, cupiese que después se tornara capaz de recibirlas. Sólo así podría tener fuerza esa objeción contra nuestra prueba, como la tiene efectivamente contra los *motáziles* mismos, puesto que ellos afirman que el mundo tenía, en su estado de no-ser, una esencia eterna susceptible de comienzo y capaz de venir a la existencia en el tiempo, después del no-ser. En cambio, con arreglo a nuestros principios, la objeción no concluye, pues lo único que nosotros decimos respecto del mundo es que ha sido *hecho*. Ahora

bien, la eternidad de lo *hecho* es un absurdo, porque lo eterno no es un hecho.

PRUEBA 3.<sup>a</sup> Si suponemos que en la esencia de Dios subsiste una realidad temporánea, es evidente que, antes de comenzar ésta a subsistir en la esencia de Dios, habría que predicar de la esencia de Dios, o bien [67] otra realidad temporánea contraria a aquélla, o bien la mera privación de dicha realidad. Ahora bien, si esa realidad contraria o esa privación de aquella otra realidad eran eternas, sería imposible que cesasen de existir o se desvaneciesen, porque lo eterno no se aniquila; y si eran temporáneas, tendrían que haber sido precedidas por otras realidades indudablemente temporáneas también y éstas por otras, hasta llegar así a una serie de realidades temporáneas, sin principio, la cual es absurda.

Esto se hace más evidente aplicándolo a un determinado atributo divino cualquiera, por ejemplo, a la palabra de Dios. Los *carramíes* dicen que Dios es locuente *ab aeterno*, en el sentido de que es poderoso para crear en su propia esencia la palabra, y que siempre que Dios crea fuera de su propia esencia algún ser, crea también en su propia esencia su palabra *sé*; luego antes de crear esta palabra *sé*, debía estar Dios en silencio, y ese silencio suyo era eterno. Según Chahm<sup>1</sup>, también Dios crea en su propia esencia su acto de conocer; luego, asimismo también, debía estar Dios sin conocimiento alguno, antes de crearlo, y esa distracción de Dios era eterna. Ahora bien, ese silencio eterno y esa distracción eterna es imposible que se destruyan, puesto que ya se ha de-

<sup>1</sup> Chahm, hijo de Safuán, fundador de una rama de la herejía de los *murchies* y persa de raza, fué condenado a muerte hacia el 131 de la hégira (748 de J. C.), en la ciudad de Meru, por sus doctrinas.



mostrado anteriormente que repugna la aniquilación o destrucción de lo eterno.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> Pero alguien dirá quizá: "El silencio no es cosa alguna, pues se reduce tan sólo a privación de lenguaje; asimismo, la distracción se reduce también a privación de ciencia, de ignorancia y de sus contrarios. Por consiguiente, cuando el lenguaje comienza a existir, nada se destruye, puesto que, antes de él, ninguna otra cosa existía, sino la esencia eterna de Dios, la cual continúa existiendo después, sin más modificación que la de anexionársele otra realidad, que es el lenguaje. Y dígame lo propio en el caso de la ciencia divina: tampoco se aniquila cosa alguna al comenzar ella a existir. Viene, pues, a suceder lo mismo que con la existencia del mundo, la cual también destruye su nada eterna, y, sin embargo, como la nada no es cosa alguna, no cabe que de ella se predique la eternidad ni que se suponga su destrucción."

RESPUESTA. De dos maneras cabe responder a esta objeción:

MANERA 1.<sup>a</sup> Decir — como dicen los adversarios — que el silencio es privación de lenguaje y que no es cualidad alguna, y que la distracción es privación de conocimiento y que tampoco es cualidad, es exactamente igual que decir que la blancura es privación de negrura y de todos los colores y que, por tanto, no es color, o decir que el reposo es privación de movimiento y que, por tanto, no es accidente, lo cual es claramente absurdo. La prueba que demuestra la absurdidad de esto último es exactamente la misma que prueba la absurdidad de aquello primero. Los adversarios, en esta cuestión, confiesan, sin embargo, y reconocen que el reposo es una

cualidad sobreañadida a la privación de movimiento, porque quienes pretendan lo contrario, o sea que el reposo es puramente privación de movimiento, no pueden demostrar la novedad o creación temporánea del mundo. La aparición del movimiento después del reposo demuestra, en efecto, la temporaneidad del ser que es sujeto del movimiento. Pues así también, la aparición del lenguaje después del silencio demuestra la temporaneidad del sujeto en que el lenguaje aparece de nuevo. No hay diferencia alguna entre los dos casos, pues por el mismo método lógico por el cual se conoce que el reposo es un concepto contrario al movimiento, conócese también que el silencio es un concepto contrario al lenguaje y que la distracción es un concepto contrario al conocimiento. Efectivamente, ese método es en ambos casos éste: cuando nosotros percibimos la diferencia que existe entre los dos estados o modos de ser de la esencia que está sucesivamente en reposo y en movimiento, es evidente que percibimos la dicha esencia en los dos estados y percibimos también la diferencia entre ambos; mas esta diferencia no se reduce a que un ser deje de existir y otro ser comience a existir, puesto que la cosa no se puede diferenciar de sí misma. Luego esto prueba que todo ser susceptible de algo no puede menos de poseer ese algo o su opuesto. Y esta prueba concluye en general y es aplicable, por ende, a los divinos atributos del lenguaje y de la ciencia. Ni de ahí se sigue por fuerza la diferencia entre la existencia del mundo y su inexistencia o no ser, puesto que en este caso no se dan dos esencias, ya que en ambos estados del mundo no se percibe una sola esencia a la cual sobrevenga la existencia; por el contrario, el mundo carecía de esencia antes de su creación en el



tiempo, mientras que el Ser eterno, antes de que el lenguaje divino comience a existir en El, ya es una esencia, que se la concibe de un modo diferente al modo como se la concibe después de que el lenguaje exista [68], y aquel modo anterior es el que se significa con el término *silencio*, y este último con el término *lenguaje*. Son, pues, dos modos perfectamente distintos entre sí, en cada uno de los cuales se percibe una misma esencia que permanece en la existencia bajo los dos estados o modos de ser. La esencia, por consiguiente, tiene un aspecto, una cualidad, un modo de ser, en cuanto que está en silencio; así como tiene otra cualidad, en cuanto que habla, y otro aspecto, en cuanto que está en reposo o en movimiento, o en cuanto que es blanca o negra. Este paralelismo es estrictamente exacto y no admite efugio.

MANERA 2.<sup>a</sup> Estriba en conceder a los adversarios que el silencio no significa cosa alguna real, sino que se reduce simplemente a una esencia en la cual ha cesado el lenguaje; pero esta cesación del lenguaje es, sin duda, un estado o modo de ser de la esencia de la cual aquél ha desaparecido, y tal estado se aniquila al sobrevenir el lenguaje. Tendremos, por consiguiente, que el estado de cesación del lenguaje, llámesele como se quiera, privación de ser, realidad, cualidad o aspecto, se aniquila con el lenguaje, y eso que se aniquila es eterno; pero ya hemos dicho que lo eterno no puede aniquilarse, tanto si es una esencia como si es un estado o modo de ser o cualidad, pues esta imposibilidad de aniquilación no se debe a que sea esencia o modo, sino a que es algo eterno. Ni vale argüir que la nada del mundo, eterna antes de su creación, se aniquila al ser creado el mundo, porque esa nada del mundo ni es una esencia ni es, por ende,

susceptible de recibir modo de ser alguno que pueda cambiarse o sustituirse por otro distinto. Es, por lo tanto, evidente la diferencia que existe entre los dos casos.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> “Aunque son muchos los accidentes, vosotros no pretendéis que el Creador sea sujeto de la innovación de ninguno de ellos, v. gr., los colores, los placeres, los dolores, etc. La cuestión versa tan sólo acerca de los siete atributos divinos que habéis mencionado: Más aún: tampoco se discute nada acerca de los atributos de la vida y de la omnipotencia de Dios. La cuestión atañe únicamente a tres de aquéllos: la palabra, la voluntad y la ciencia, incluyendo en esta última la vista y el oído (para quienes admiten estos dos atributos). Ahora bien, dichos tres atributos no pueden menos de ser temporáneos; pero repugna, por otra parte, que subsistan en un sujeto que no sea Dios, porque, en tal caso, no serían atributos suyos; luego si subsisten en la esencia divina, será Dios sujeto de realidades temporáneas.”

“Y, en efecto, por lo que toca al atributo de la ciencia divina de las cosas temporáneas, Chahm opina que consiste en actos cognoscitivos temporáneos o innovados, porque Dios *ahora* conoce que el mundo ha existido *antes* de este momento; luego si *ab aeterno* hubiese conocido esto mismo, es decir, que el mundo había existido ya anteriormente, ese acto cognoscitivo habría sido ignorancia y no ciencia; luego si Dios ignoraba en la eternidad que el mundo había existido antes, resulta que ignoraba lo mismo que ahora conoce; luego este conocimiento actual es una realidad innovada o que ha comenzado a existir en el tiempo. Asimismo podría decirse de todo conocimiento divino cuyo objeto sea una cosa temporánea.”



“Por lo que toca al atributo de la voluntad divina, también es inevitable que sea temporáneo, porque si fuese eterno, sería también el objeto querido por esa voluntad. En efecto: siempre que el poder y la voluntad de un agente son perfectos y no hay obstáculo alguno que se oponga a la realización de lo que ese agente quiere y puede, tiene que existir necesariamente lo querido por él. Ahora bien, ¿cómo es que se ha retrasado la existencia de lo que Dios quiso y pudo desde toda la eternidad, no habiendo obstáculo alguno que lo impidiese? Por eso afirman los *motáziles* que la voluntad divina es temporánea o comienza en el tiempo (aunque sin subsistir la volición en sujeto alguno), y los *carramies* dicen lo mismo, aunque añadiendo que subsiste en la esencia de Dios, y lo explican suponiendo que Dios crea en su propia esencia un acto de voluntad eficaz, simultáneo con la existencia de cada cosa creada por El.”

“Finalmente, por lo que toca al atributo divino de la palabra, ¿cómo puede ser eterno, si en el lenguaje de Dios existen narraciones de sucesos que ya pasaron? ¿Cómo pudo decir Dios en la eternidad <sup>1</sup>: “Hemos [69] „enviado a Noé de mensajero a su pueblo„, si Noé no había sido todavía creado? ¿Cómo pudo decir Dios en la eternidad a Moisés <sup>2</sup>: “Quítate tus zapatos„, si Moisés no había sido creado aún? ¿Cómo mandó Dios y prohibió, cuando no existían aún sujetos a quienes mandar y prohibir? Siendo, pues, esto imposible y absurdo y sabiendo, además, como sabemos, que seguramente Dios ha mandado y prohibido, y que esto no ha podido suceder en la eternidad, resulta indiscutible que Dios ha comen-

<sup>1</sup> Alcorán, VII, 57.

<sup>2</sup> Alcorán, XX, 12.

zando a ser mandante y prohibente, después de no haberlo sido. Ahora bien, esto mismo y no otra cosa significa el decir que Dios es sujeto de realidades temporáneas.”

RESPUESTA. Una vez que consigamos desatar el nudo de esta objeción en lo que atañe a los tres atributos divinos, es evidente que de su solución surgirá automáticamente la prueba absoluta de la falsedad de que Dios sea sujeto de realidades temporáneas, puesto que nadie ha defendido este último error, si no ha sido fundándose en esa objeción. Por consiguiente, cuando las dudas que esta objeción engendra queden disipadas, será ya tan falso el afirmar que Dios es sujeto de realidades temporáneas, como el decir que lo es de los colores y demás accidentes, cuya atribución a Dios no puede demostrarse por ningún indicio.

Así, pues, diremos que Dios conoce en la eternidad la existencia del mundo en el momento de su existencia. Este conocimiento es un solo atributo, cuyo efecto es: en la eternidad, saber que el mundo existirá después; en el momento de comenzar a existir el mundo, saber que existe entonces; y después, saber que ha existido. Estos tres estados, que sucesivamente han sobrevenido al mundo, son conocidos, sin velo alguno, respecto de Dios, en virtud de aquel atributo, el cual no sufre alteración o cambio, pues tan sólo se alteran o cambian los estados o modos de ser del mundo. Con un ejemplo se hará esto evidente: Si suponemos que uno de nosotros sabe que mañana vendrá Zeid al salir el sol, y que este saber, poseído ya desde antes de salir el sol, no cesa, sino que permanece y continúa inalterable, sin que se produzca otro acto de saber en el momento de salir el sol, ¿cuál será la condición del sujeto supuesto, al llegar ese mo-



mento? ¿Será sabedor de que viene Zeid o no lo será? Imposible afirmar que no sea sabedor, pues se ha supuesto la continuidad de su saber de que Zeid vendrá al salir el sol; y como ahora sabe que el sol sale, forzosa-mente se sigue que es sabedor de la venida de Zeid. De la misma manera, si su saber continúa inalterable después de salir el sol, será también forzoso que por el mismo saber sepa que Zeid ha venido ya. De modo que un solo saber produce aquí el conocimiento comprensivo de que el hecho sucederá, sucede y ha sucedido. Así es, pues, como hay que entender la ciencia eterna de Dios, cuyo efecto necesario es la comprensión de las cosas temporáneas. Y así mismo también hay que entender, por analogía, los atributos divinos de la vista y el oído: uno y otro de estos dos atributos suponen respectivamente la visión y la audición de sus objetos en el momento del tiempo en que éstos vienen a la existencia, pero sin que cada uno de ambos atributos divinos experimenten en sí mismos innovación alguna temporánea, pues quienes se innuevan o comienzan a existir son tan sólo los objetos vistos u oídos. Y la prueba decisiva de que así es, estriba en que la diferencia entre los varios estados de un mismo ser que sucederá, sucede y ha sucedido, es una diferencia no mayor que la que existe entre varios seres realmente distintos. Ahora bien, sabido es que la ciencia divina no se multiplica numéricamente por la multiplicación numérica de los seres u objetos de ella conocidos. ¿Cómo, pues, habría de multiplicarse por la multiplicación numérica de los varios estados de un solo y mismo ser conocido? Si una sola ciencia de Dios produce el conocimiento comprensivo de seres diferentes y distintos, ¿por dónde ha de ser absurdo que ella pro-

duzca también el conocimiento comprensivo de los modos de ser o estados varios de un mismo objeto, relativos al pasado y al futuro? <sup>1</sup>.

Es indudable, por otra parte, que Chahm, aunque cree que son infinitos los objetos cognoscibles por la ciencia divina, afirma, sin embargo, que no son infinitos los actos cognoscitivos de Dios y se ve obligado a confesar que en Dios hay un solo acto cognoscitivo que tiene por objeto varios y diferentes seres cognoscibles. Siendo, pues, esto así, ¿cómo cree inverosímil eso mismo, cuando se trata de los varios estados o modos de ser de uno solo y el mismo objeto conocido? Porque, bien examinada la cuestión, se ve claro que si cada una de las cosas temporáneas hubiera de ser conocida por Dios mediante un acto cognoscitivo nuevo, este acto cognoscitivo tendría por fuerza que ser o conocido de Dios o desconocido. Ahora bien, que sea desconocido es imposible, porque ese acto de conocer es una realidad temporánea, y si cupiese afirmar que alguna realidad temporá-

<sup>1</sup> Esta doctrina de Algazel es idéntica a la de Santo Tomás. Cfr. *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 14, a. 13: «Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium», donde dice, en el cuerpo del artículo: «Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus.... Unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia....» Y en su respuesta *Ad tertium*, añade: «Ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate.» Cfr. *Ibidem*, a. 15: «Utrum scientia Dei sit variabilis.» *Ad secundum*: «Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset ejus scientia variabilis: sed hoc esse non potest: quia quidquid est vel esse potest secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit.» Cfr. *Summa c. g.*, l. I, c. 66 y 67.



nea fuera ignorada de Dios [70] a pesar de existir en la propia esencia de Este y serle, por ende, más evidente; *a fortiori* cabría afirmar que Dios ignora las realidades temporáneas separadas de su propia esencia. Si, pues, por el contrario, admitimos que ese acto cognoscitivo es conocido de Dios, o bien necesitará, para conocerlo, de otro acto cognoscitivo y éste de otro, y así sucesivamente en una serie infinita (que es absurda), o bien ese acto cognoscitivo lo conocerá por medio del mismo acto con el cual conoce la cosa temporánea de que se trata; y en tal caso, tendremos que la esencia del acto cognoscitivo será una sola y la misma, pero tendrá dos objetos conocidos: uno, la cosa temporánea, y otro, el conocimiento de ésta; luego de ahí se seguirá por fuerza que es posible un acto cognoscitivo que tenga por objeto dos realidades cognoscibles. ¿Cómo, pues, no va a ser posible un acto cognoscitivo que, siendo uno solo y el mismo, tenga por objeto varios estados o modos de ser de una sola realidad, sin destruir la identidad del acto y sin sufrir alteración o variación alguna? Este razonamiento no tiene escape.

Por lo que toca al atributo de la voluntad divina, ya dijimos que es absurdo suponer que comience a existir en el tiempo sin otro acto volitivo anterior, ya que esto implicaría que comenzase a existir por una serie infinita de voliciones. Dijimos también que no repugna que la voluntad divina, siendo eterna, tenga como objeto la producción de realidades que comienzan a existir en el tiempo, y que, en cambio, repugna que tenga como objeto una realidad eterna; y por eso no es eterno el mun-

<sup>1</sup> Chahm, efectivamente, sostenía, según antes se dijo, que la ciencia divina es creada por Dios en la propia esencia de Este.

do: porque la voluntad divina tiene por objeto, no la existencia del mundo en la eternidad, sino su existencia en el tiempo. Todo esto ya ha sido evidenciado anteriormente <sup>1</sup>.

Esto supuesto, cuando los *carramíes* dicen que Dios crea, es decir, innueva en su propia esencia un acto de voluntad eficaz en el instante mismo en que comienza a existir el mundo, y que a ese acto volitivo se debe la innovación del mundo en aquel instante, cabe objetarles, diciendo: Y ¿cuál es la causa que determina en concreto la producción de ese acto volitivo eficaz en la esencia de Dios en aquel instante preciso y no en otro? Porque es evidente que hay necesidad de suponer otro acto volitivo determinante. De modo que los *carramíes* tienen que admitir, para ese acto de voluntad eficaz, lo mismo que los *motáziles* para la voluntad divina que estiman temporánea.

Es cierto que algunos *carramíes* dicen que ese acto volitivo es la misma palabra divina *sé*, la cual es un sonido; pero tal afirmación es absurda por tres razones: 1.<sup>a</sup> Porque repugna que el sonido subsista en la esencia de Dios. 2.<sup>a</sup> Porque esa palabra divina *sé* es también realidad temporánea, y si comienza a existir sin que previamente le diga Dios *sé*, resultará que igualmente podría comenzar a existir el mundo, sin que previamente le dijera Dios *sé*; luego si la palabra divina *sé* necesitó, para existir, de otra palabra, también ésta necesitará de una tercera y la tercera de una cuarta y así sucesivamente en una cadena infinita. Además, no hay para qué discutir con individuos cuyo entendimiento llega al extremo este

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte II, tratado 1.<sup>o</sup>, proposición 4.<sup>a</sup>



de afirmar que Dios crea en su propia esencia, para cada cosa temporánea que comienza a existir en cada momento del tiempo, la palabra *sé*, pues resultaría de ahí una suma de miles de millares de sonidos o voces en cada abrir y cerrar de ojos; y es, además, bien sabido que las dos letras que integran la palabra *sé*<sup>1</sup> no pueden ser pronunciadas en un mismo instante, sino que necesitan emitirse la una después de la otra, pues es imposible que ambas letras se junten en una sola emisión de voz, ya que si se uniesen sin pronunciarlas sucesivamente, no resultaría de su unión palabra o lenguaje inteligible.... ¡Por eso, más les valiera a los *carramies* pedirle a Dios luces para su menguado entendimiento, que no el ocuparse en tales especulaciones! 3.<sup>a</sup> Porque esa palabra divina *sé* hay que suponerla dirigida por Dios al mundo en su estado de no-ser o en su estado de ser. En el primer caso, es evidente que lo irreal, lo que carece de existencia, no puede entender las palabras que se le dirijan. ¿Cómo podrá, por lo tanto, obedecer a ese imperativo divino que le ordena que venga a la existencia? En el caso segundo, si se supone dirigido por Dios ese imperativo existiendo ya el mundo, ¿cómo se le manda que venga a la existencia a aquello que ya existe?

¡Mira, pues, cómo se las ha Dios con aquellos que se desvían de su recto camino, pues permite que, por la imbecilidad de sus inteligencias, lleguen hasta el extremo de no ser capaces ni siquiera de comprender el obvio sentido del texto del *Alcorán* (XVI, 42), en que Dios dice: "Cuando queremos que una cosa exista, decimos: *sé*, y

<sup>1</sup> El argumento es todavía más concluyente en el texto árabe, porque el imperativo *sé* consta en árabe de dos consonantes, a saber: una *c* y una *n* (*cón* = *sé*).

existe., ¡Sin advertir, en efecto, que estas palabras lo que expresan es la absoluta eficacia del divino poder, se ven arrastrados por su imbecilidad a esas groseras interpretaciones de que debieran avergonzarse! ¡Librenos Dios del rubor [71] y de la vergüenza en el día del máximo terror, en aquel día en que los más ocultos designios de los hombres se pondrán al descubierto y sus corazones serán sometidos a prueba, en aquel día en que el misterio de la Divinidad se revelará a los ojos de los malvados y de los ignorantes, y en el cual se le dirá al necio que profesó acerca de Dios y de sus atributos opiniones heterodoxas: "Tú vivías despreocupado de este día; pero ahora te hemos quitado el velo que cubría tus ojos y ya hoy tu vista es penetrante!,"<sup>1</sup>

Por lo que toca al atributo de la palabra divina, es también eterno. Lo que los adversarios objetan, fundados en los dos textos alcoránicos antes citados, a saber, el de Dios a Moisés: "Quítate tus zapatos," y aquel otro "Hemos enviado a Noé," no tiene otro motivo de inverosimilitud más que la hipótesis, de que los adversarios parten, de ser la palabra divina una voz o sonido físico, hipótesis que ya sabemos es absurda. No estimarían inverosímil la eternidad de la palabra divina, si la entendieran en el sentido de *verbum mentis*.

Y, en efecto, en la esencia de Dios subsiste la noción de la misión o envío de Noé; pero esta noción puede ser expresada en dos formas verbales: antes de realizarse el envío, se expresa diciendo: "Nosotros enviaremos a Noé,"; después de realizado el envío: "Nosotros hemos enviado a Noé." La frase, pues, difiere en ambos casos, al tenor

<sup>1</sup> *Alcorán*, L, 21.



de la diferencia de los dos momentos o estados; pero la idea que subsiste en la esencia de Dios no es diferente en uno y otro caso, pues en ambos su realidad esencial es ser una noticia que tiene por objeto un hecho o fenómeno, a saber, el envío de Noé en el momento sabido, y esa esencia de la noticia que en Dios subsiste no sufre alteración alguna por virtud de la diversidad o alteración de los momentos o estados diferentes del hecho, exactamente igual que hemos visto que sucedía con la divina ciencia.

Así también, las palabras divinas del otro texto: "Quitate tus zapatos", expresan un precepto de Dios, es decir, un acto de exigencia y reclamación, que subsiste en la esencia del sujeto que manda; pero para que tal acto psicológico subsista en Dios, no es condición indispensable que exista realmente la persona a quien el precepto se impone; antes bien, cabe perfectamente en lo posible que subsista el precepto en la esencia divina, aun antes de que venga a la existencia dicha persona, y que cuando ésta comience a existir, recaiga sobre ella el precepto o exigencia misma que ya existía, sin necesidad de que Dios renueve entonces su mandato, mediante otro acto de exigencia y reclamación. ¡Cuántas personas que no tienen aún hijo alguno, forman ya, sin embargo, el designio de exigir a su hijo, en el supuesto de que lleguen a tenerlo, la aplicación al estudio! Si, pues, cuando existiera ya el hijo y Dios le otorgara uso de razón y le permitiese conocer lo que el alma de su padre piensa, sin necesidad de que éste lo expresara mediante palabras capaces de ser oídas, y si, además, el padre persistiese todavía en su designio de mandar al hijo que estudiara, es seguro que éste conocería que su padre le mandaba estudiar,

sin que, para ello, fuese preciso que un nuevo acto imperativo comenzase a existir en el alma del padre, pues continuaría existiendo aún aquel acto primero. Claro es que el curso ordinario de la naturaleza pide que el hijo no se entere de lo que su padre le manda, sino mediante las palabras que expresan exteriormente el precepto interior; pero las palabras que el padre profiere, cuando le dice: "Estudia", son expresión del precepto o exigencia que en el alma del padre subsiste, tanto si este precepto comienza a existir entonces, como si hubiese existido ya de antiguo, antes de que el hijo viviese.

Así es, pues, como debe entenderse también el mandato que existe en la esencia de Dios: las palabras o voces articuladas que lo expresan son temporáneas o comienzan a existir en el tiempo; pero lo expresado por ellas es eterno; y la existencia de ese mandato, que las palabras expresan, no exige que exista la persona a quien el precepto va dirigido, sino que solamente cabe concebir su existencia como posible, si realmente es tal, es decir, posible; en cambio, si esa persona repugna que exista, ya entonces es fácil que no quepa concebir el precepto divino que vaya dirigido a una persona cuya existencia se sepa que es imposible. Y por eso no afirmamos que en la esencia de Dios subsista precepto alguno que exija la realización de un acto por persona cuya existencia es absurda, sino tan sólo por persona cuya existencia real conozcamos, pues ya esto no es imposible.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> "¿Decís, por lo tanto, que Dios era ya, en la eternidad, mandante y prohibente? Entonces, ¿cómo puede ser eso, si en la eternidad no existía aún persona a quien mandar y prohibir? ¿Decís, por el contrario, que no era, en la eternidad, mandante? Entonces



resultará que Dios comenzó a serlo, después de no haberlo sido.,,

RESPUESTA. Discrepan entre sí los teólogos ortodoxos acerca de la manera de resolver esta objeción; pero la respuesta preferible consiste en decir que el problema tiene dos puntos de vista: uno que atañe al fondo, es decir, a las ideas, y otro que afecta sólo al empleo de las palabras *mandante* y *prohibente* y a su valor lógico. Ahora bien, por lo que toca al fondo de las ideas, ya ha sido suficientemente dilucidado que el acto eterno de mandar Dios algo es cosa perfectamente inteligible, aunque ese acto sea anterior a la existencia real de la persona a que afecta el mandato. Así lo hemos visto en el ejemplo del padre y del hijo. Ahora, en lo que atañe al empleo exacto de las palabras, ¿hay que decir que el nombre *mandante* se aplica con propiedad a Dios, tan sólo después de que la persona mandada existe y conoce el mandato, o bien se le aplicará ya con la misma exactitud antes? Esta es ya una cuestión verbalista, de esas que al pensador no le deben preocupar. Sin embargo, hay que decir que la verdad es que se le puede aplicar a Dios el nombre *mandante*, antes de existir la persona a quien manda, exactamente igual que es lícito, según los mismos adversarios, denominar a Dios *poderoso*, antes de que exista el objeto *podido*. Los adversarios, no sólo no estiman absurdo un agente poderoso sin que exista todavía la cosa que él puede realizar, sino que hasta afirman que el agente poderoso reclama o exige tan sólo, para existir, un objeto posible, que sea cognoscible, pero no existente, es decir, irreal. Así pues, del mismo modo, el mandante exige, para existir, una persona a quien mandar, que, siendo cognoscible, no exista realmente; la

existencia de lo irreal es, en efecto, perfectamente cognoscible antes de su realización efectiva. Más aún: el mandante exige, para existir, una cosa mandada, lo mismo que exige una persona a quien mandar, y exige también un mandato o acto de mandar. Ahora bien, es evidente que la cosa mandada no existe aún, y, sin embargo, nadie dice: ¿cómo puede existir mandante sin existir aún la cosa mandada? Si alguien hiciese tal pregunta, se le respondería que, por el contrario, la cosa mandada tiene que ser tan sólo conocida, pero no tiene que existir en la realidad; antes al revés, es condición indispensable para ella el no poseer realidad objetiva. Si un padre manda en testamento a su hijo una cosa y después muere, cuando luego el hijo realiza el testamento de su padre, se dice que ha cumplido u obedecido su precepto, y, sin embargo, ya entonces ni el mandante ni el mandato existen en realidad; a pesar de lo cual, nosotros empleamos con propiedad en ese caso la frase "obediencia del mandato.". Luego si no es absurdo o inverosímil que la persona mandada obedezca al mandante cuando ya no existen ni éste ni su mandato, y si tampoco es absurdo o inverosímil que el mandante sea mandante antes de existir en la realidad la cosa mandada, ¿por dónde va a ser necesario que exista para ello la persona a la cual se manda?

Y así queda ya dilucidado el problema, en cuanto atañe al fondo, a las ideas, y en cuanto atañe a las palabras, es decir, en los dos únicos aspectos que ofrece la cuestión.

Esto era todo lo que queríamos explicar acerca de la imposibilidad de que Dios sea sujeto de realidades temporáneas, así en general como en particular.



#### PROPIEDAD CUARTA

Los nombres divinos, derivados de los siete atributos, son predicables de Dios con toda verdad «*ab aeterno*» e «*in aeternum*»; es decir, que Dios es, en la eternidad, viviente, poderoso, sabio, oyente, vidente y locuente. En cuanto a los nombres derivados de las operaciones divinas, como *creador*, *conservador*, *glorificador*, *envilecedor*, es ya controvertido entre los teólogos si son o no predicables de Dios «*ab aeterno*», aunque nosotros demostraremos lo absurdo de tal controversia.

PARA descorrer el velo es preciso comenzar por dividir los nombres divinos en cuatro grupos:

1.º Los nombres que no significan más que la esencia de Dios, como, por ejemplo, *el ser*. Estos nombres son predicables de Dios *ab aeterno* e *in aeternum*. — 2.º Los nombres que significan la esencia divina, pero con el aditamento de una negación, como, por ejemplo, *el eterno*, que significa “el ser, no precedido por el no-ser en la eternidad *a parte ante*,”; *el permanente*, que significa “el ser, del cual se niega el no-ser en la eternidad *a parte post*,”; *el único*, que significa “el ser, del cual se niega que tenga compañero,”; *el absoluto*, que significa “el ser, del cual se niega la necesidad respecto de otro ser,”. Estos nombres son también predicables de Dios con toda verdad *ab aeterno* e *in aeternum*, porque las ideas que de

Dios niegan, deben, efectivamente, serle negadas por razón de la esencia divina, y, por tanto, son negaciones que van inherentes a su esencia eternamente. — 3.º Los nombres que significan el ser de Dios, más un atributo, de los abstractos, sobreañadido a la esencia; tales son *el viviente*, *el poderoso*, *el locuente*, *el volente*, *el oyente*, *el vidente*, *el sabio*, y todos los que se reducen a estos siete atributos, como *el mandante*, *el prohibente*, *el enunciante* y sus análogos. Estos nombres son también predicables de Dios con toda verdad *ab aeterno* e *in aeternum*, a juicio de todo el que profese el dogma de la eternidad de todos los atributos divinos [73]. — 4.º Los nombres que significan el ser de Dios, más una relación respecto de alguna de las operaciones divinas; tales son *el generoso*, *el conservador*, *el creador*, *el glorificador*, *el envilecedor* y sus semejantes. Sobre estos nombres hay controversia entre los teólogos: unos dicen que son predicables de Dios con toda verdad *ab aeterno*, porque, si no lo fuesen *ab aeterno*, el atribuirlos a Dios en el tiempo implicaría por necesidad un cambio o alteración en El; otros dicen que no le son predicables, porque no existiendo las criaturas *ab aeterno*, ¿cómo puede predicarse de Dios *ab aeterno* el nombre *creador* con verdad?

Pero la explicación de esta discrepancia estriba en que la espada, mientras está dentro de la vaina, se denomina cortante, con la misma verdad que cuando realmente corta, aunque en dos sentidos diferentes: dentro de la vaina, se llama cortante en potencia; y cuando de hecho corta, se llama cortante en acto. Asimismo el agua, mientras está dentro de la jarra, se la denomina refrigerante o saciante de la sed, con la misma verdad que al beberla, aunque en dos acepciones bien distintas. La



espada envainada se denomina cortante, en el sentido de que posee el atributo o cualidad por cuya virtud realiza el corte, una vez desenvainada; de modo que si antes no corta de hecho, no es por ineptitud alguna que afecte a la esencia de la espada, a su filo, a su capacidad de cortar, sino a algo que está detrás de su esencia. Ahora bien, en ese mismo sentido en que se llama cortante a la espada envainada, se predica también de Dios con toda verdad *ab aeterno* el nombre de *creador*, pues la creación, cuando acaezca en acto, no acaecerá en virtud de la innovación de algo en la esencia divina, que antes no existiese; por el contrario, todas cuantas condiciones eran necesarias para que el acto creador se realizase, existían ya en la eternidad en la divina esencia. En cambio, no es predicable de Dios *ab aeterno* con verdad el nombre de *creador*, en el sentido en que se denomina cortante a la espada, cuando de hecho corta. Queda, pues, así evidenciado que los que sostienen que ese nombre no es predicable de Dios en la eternidad, tienen razón, pero entendiendo *creador* en ese segundo sentido; y los que sostienen que es predicable de Dios, tienen razón también, pero en el sentido primero. Descorrido, pues, el velo en esta forma, desaparece ya todo motivo de discrepancia entre los teólogos <sup>1</sup>.

Y aquí termina la materia que queríamos explicar dentro de la *Parte II*, relativa a los atributos de Dios, la cual abarca siete proposiciones, una por cada atributo;

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. 3.*, l. II, c. 11, 12, 13. La doctrina teológica sobre los nombres divinos, que Algazel resume en esta propiedad 4.<sup>a</sup>, está desarrollada con toda extensión en su opúsculo titulado *Mācrad*, cuyo análisis y versión de algunos capítulos selectos puede ver el lector en el *Apéndice III*.

del atributo del poder divino infiérense, además, tres corolarios, y del de la palabra divina cinco dificultades; añádense también cuatro propiedades de las comunes a todos los atributos divinos, resultando en suma un total de cerca de veinte proposiciones, que son las tesis fundamentales, aunque cada una de éstas se basa, a su vez, sobre otras previas, cuyo conocimiento es indispensable para llegar a la demostración de aquéllas. Así, pues, ocupémonos ya, si Dios quiere, en la *Parte III*.



*[Faint, illegible text visible through the paper from the reverse side]*

PARTE TERCERA  
DE LAS OPERACIONES DIVINAS

---

*Prenotandos.*



TODAS las operaciones de Dios le son contingentes, sin que de ninguna de ellas se predique la necesidad. Siete cosas, pues, nos proponemos demostrar en esta parte tercera. Pretendemos que Dios puede libremente dejar de imponer obligaciones a sus siervos; que asimismo puede libremente imponerles obligaciones que les sean imposibles de cumplir; que puede hacerles sufrir dolor sin recompensa ulterior y sin pecado previo; que no le es necesario hacer lo más conveniente para las criaturas; que tampoco le es necesario premiar la virtud y castigar el pecado; que al hombre no le es necesaria respecto de Dios cosa alguna por la razón natural, sino por la revelación; que a Dios no le es necesario enviar a los profetas, y que, si los envía, su misión no es ni moralmente mala ni absurda o imposible, antes bien, es posible evidenciar la veracidad de sus enviados mediante el milagro.

Todas estas proposiciones tienen que basarse en el estudio previo del significado de los términos *necesario*, *bueno* y *malo*. Los teólogos han procurado profundizar en el examen del significado de estas voces y han discutido prolijamente el problema de si la razón natural es criterio seguro de la bondad y malicia de las cosas y si tiene fuerza de obligar. La confusión y la muchedumbre de opiniones en la solución de estos problemas ha naci-



do únicamente de que los teólogos no han atinado a precisar el sentido exacto de aquellos términos ni las varias acepciones técnicas a que se prestan. ¿Cómo [74], en efecto, podrán entenderse entre sí dos teólogos que discutan sobre si la razón natural es o no principio de necesidad u obligatoriedad, cuando ambos no han comprendido todavía exactamente el sentido de esta palabra *necesario*, ni se han puesto aún de acuerdo sobre la acepción precisa en que ambos la toman?

Comencemos, pues, por el examen previo de los términos técnicos, ya que es indispensable estudiar detenidamente el valor semántico de dichas voces, que son seis, a saber: *necesario*, *bueno*, *malo*, *inútil*, *neocio* y *prudente*. Estas voces tienen, en efecto, muchos sentidos y son, por eso, un semillero de sofismas, si se emplean de manera imprecisa. El método que convendrá sigamos en una investigación como ésta consistirá en echar a un lado provisionalmente las palabras y procurar, en cambio, penetrarnos primero de las ideas, mediante otras expresiones que la inteligencia comprenda perfectamente, y después de lograr esto, volveremos a fijar de nuevo la atención en las palabras, cuyo examen tratábamos de hacer, a fin de precisar ya con exactitud las distintas acepciones técnicas en que pueden tomarse.

Esto supuesto, decimos que *necesario* es palabra que a veces se aplica indudablemente a un acto; aplícase también al Ser Eterno, del cual se dice que es el Ser necesario; del sol, cuando se pone, dícese asimismo que es necesario que se ponga. Ni que decir tiene, porque es evidente, que aquel acto cuya realización no es preferible a su omisión, o, en otros términos, que aquel acto, del cual no puede asegurarse que sea más conveniente su produc-

ción por el agente que su omisión, no podrá denominarse necesario. Aun en el supuesto de que el acto sea más preferible y conveniente, no bastará cualquier preferencia o mayor probabilidad para que el acto se pueda denominar necesario, sino que será indispensable una cierta mayor probabilidad o preferencia, particular y precisa. Sabido es que a veces el acto es tal, que se conoce perfectamente que, si no lo realizamos, nos acarreará su omisión un daño; otras veces, en cambio, no conocemos de seguro el daño, pero lo conjeturamos. Ese daño, a su vez, puede ser temporal o inmediato, en esta vida, y futuro o remoto, en la otra. Puede ser también un daño ligero y soportable, o gravísimo e insoportable. Las divisiones del acto, que resultan de estas varias hipótesis, y las diversas maneras de ser preferible o conveniente el acto en cada una de ellas, es algo que a la inteligencia humana le consta positivamente, sin tener que pensar en la palabra *necesario* para concebirlo y entenderlo. Volvamos, pues, ahora nuestra atención a la palabra. Es bien sabido que no se llama necesario aquello en lo cual hay daño ligero y soportable, pues aunque el sediento, que no se apresura a beber agua, experimenta un daño ligero, no se dice por eso que el beber le es necesario. También es cosa conocida que aquello en lo cual no hay daño alguno, sino que de hacerlo se sigue cierta utilidad, tampoco se llama necesario, pues el comercio, v. gr., el lucro, las oraciones supererogatorias, producen utilidad y no por eso se dicen actos necesarios. Antes bien, lo que con toda exactitud se llama necesario, es aquel acto cuya omisión acarrea un daño evidente. Si ese daño ha de sobrevenir en la vida futura y es conocido por la revelación, nosotros llamamos necesario al acto; y si ha de acaecer



en esta vida y es conocido por la razón, llámase también necesario. En efecto, el que no cree en la revelación, afirma a veces que es necesario al hambriento, que se muere de hambre, el comer, si encuentra pan; y al afirmar que el comer le es necesario, queremos decir que su acto de comer es preferible a su omisión, por el daño inherente a ésta. El uso convencional de esta acepción técnica de la palabra *necesario* no es para nosotros ilícito en materias que atañen a la revelación, pues los términos técnicos convencionales son perfectamente lícitos, sin que su empleo lo impidan ni la revelación ni la razón; el único obstáculo puede venir de parte de la lexicología, cuando las palabras técnicas no se acomodan al sentido conocido y fundamental que tienen en el idioma.

Y con esto hemos ya logrado descubrir dos significaciones de la voz *necesario*, que se reducen, todas dos, a esta idea: la exposición al peligro de un daño. De ambas significaciones, una es más general, pues no se concreta a la vida futura, y otra es más particular. Esta última significación es la que nosotros emplearemos convencionalmente. Empléase todavía *necesario* en un tercer sentido, que es: aquello cuya falta de realización conduce a algo absurdo o imposible, como si decimos: "Lo que se conoce que ha sucedido, es necesario que haya sucedido", pues esto significa que, si no hubiese sucedido, seguiríase el absurdo de que el conocimiento de haber sucedido tornaría en ignorancia; de modo que *necesario* significa aquí aquello cuyo contrario es absurdo. Llámese, pues, también necesario a este tercer sentido.

Por lo que toca a la palabra *bueno*, su contenido conceptual es el siguiente: todo acto, respecto del agente que lo ejecuta, puede ser de tres especies: 1.<sup>a</sup> [75], convenien-

te o acomodado al fin que se proponga; 2.<sup>a</sup>, contrario a su fin; 3.<sup>a</sup>, indiferente, porque el sujeto no se haya propuesto fin alguno en ejecutar el acto o en omitirlo. Estas tres divisiones del acto las concibe positivamente el entendimiento. Ahora bien, el acto que conviene al agente, se llama *bueno* respecto de él, pues la bondad del acto no significa otra cosa sino su conveniencia con el fin del agente. El acto que repugna o contradice al fin de éste, se llama *malo*, pues su malicia no significa sino su oposición o incompatibilidad con el fin del agente. El acto que ni se opone al fin ni conviene con él, se llama *inútil*, es decir, que en él no existe provecho o ventaja alguna. El agente de lo inútil se llama *necio* o que obra por juego, aunque también se llama *necio* al agente del acto malo, es decir, del acto que le produce daño, y hasta es más exacto ese nombre de *necio*, aplicado al agente del acto malo, que al del acto inútil.

Todo esto, mientras al acto no se le pone en relación más que con el agente que lo ejecuta, es decir, con el fin que éste se proponga al realizarlo; porque si se le considera en relación con el fin de otra persona, distinta del sujeto agente, ya entonces se llamará el acto *bueno* o *malo*, respecto de esa persona, según que se conforme con su fin o lo repugne. Igualmente, si el acto es conveniente respecto de un individuo y no respecto de otro, se llamará bueno para el uno y malo para el otro, pues estos dos nombres *bueno* y *malo*, significando como significan conveniencia e inconveniencia, son relativos, y mutuamente distintos, según las personas a que dicen relación, y hasta respecto de una sola y la misma persona pueden ser diferentes sus conceptos, según los estados varios en que se halle; es más: hasta dentro de un mis-



mo estado del sujeto, cabe que difieran, en función de los accidentes que le sobrevengan. A veces, en efecto, al sujeto le conviene un acto, bajo cierto aspecto, y no le conviene, bajo otro aspecto distinto. Entonces, para ese sujeto, el acto será bueno en cierto modo y malo en cierto modo. Así, por ejemplo, el hombre que carece de sentimientos religiosos considera como bueno el adulterio y estima haber logrado un éxito si consigue hacer suya a la mujer de su prójimo; en cambio, considera cosa fea la acción de aquel que denuncia a las autoridades ese adulterio suyo, y lo califica de *delator*, como si hubiese obrado mal; por el contrario, el hombre religioso califica de *celoso* al denunciante, como si hubiese obrado bien. Se ve, pues, que cada cual, conforme al fin que se propone, emplea para un mismo acto el nombre de *bueno* o de *malo*. Más todavía: si un rey es asesinado, todos sus enemigos consideran buena la acción del asesino, y, en cambio, la estiman mala todos sus amigos. Ni es sólo eso, pues los enemigos del rey hasta atribuyen al regicida una especial bondad por su asesinato. Hay también personas que por razón de temperamento sienten instintiva simpatía a un determinado color que tienen por más hermoso, v. gr., al color pardo. La persona de ese temperamento gusta de ese color y siente pasión por él; en cambio, aquella otra persona que por su temperamento tiene inclinación al rojo claro, considera feo al color pardo y abomina de él y tiene por necios a los que les gusta este color. Todo lo cual demuestra claramente y con certeza que *bueno* y *malo* significan para todo el mundo dos cosas relativas, las cuales varían según las distintas relaciones que tienen con las cualidades de los sujetos, aunque las cosas no varíen en sí mismas al cambiar la relación.

Por eso cabe indudablemente que la misma cosa sea buena o bella para Zeid y mala o fea para Amer, mientras que no cabe, por el contrario, que la misma cosa sea negra para aquél y blanca para éste, porque los colores no son cualidades relativas.

Ahora, pues, que has comprendido ya la idea, puedes también comprender que la palabra *bueno* tiene tres sentidos convencionales o técnicos: 1.º Cuando se la emplea en el sentido de todo aquello que conviene o se acomoda al fin del sujeto, trátese de su fin temporal o de su fin último. 2.º Cuando se la emplea ya en el sentido preciso de aquello que conviene sólo al fin último del sujeto, o sea de aquellas acciones que la revelación divina califica de buenas y a cuya práctica exhorta a los hombres, prometiéndoles por ellas la recompensa futura. Este segundo sentido es el que técnicamente le dan nuestros colegas los teólogos ortodoxos. Malo será, para cada una de las dos escuelas, lo opuesto de bueno. El sentido primero es más general y el segundo más particular. En el sentido técnico primero llaman algunos (que no saben lo que se dicen) malas a las acciones de Dios, cuando éstas no se armonizan bien con sus propios designios. Por eso los verás maldecir algunas veces del tiempo y de las vicisitudes de la fortuna, diciendo: "¡Loco está el tiempo! ¡Malditas sean sus vicisitudes!"; y eso que saben perfectamente [76] que el agente de tales sucesos es el Creador de las esferas celestes. Por eso dijo el Profeta: "¡No maldigáis del tiempo, pues Dios es el tiempo!". 3.º Hay, finalmente, una tercera acepción, pues a veces se dice que los actos de Dios son siempre buenos, sean como quieran, a pesar de que respecto de su agente no cabe concebir fin alguno. En esta acepción



tercera el sentido de *bueno* es que de tal acto no se le puede seguir al agente, es decir, a Dios, ni provecho ni daño, ni alabanza ni reproche, porque Dios es dueño absoluto de sus actos y obra como le place en su reino, sin intromisión ajena.

En cuanto a la *prudencia*, *sabiduría práctica* o *providencia*, se toma en dos sentidos: 1.º El simple conocimiento comprensivo del orden o enlace de las cosas y de sus sutiles sentidos y sublimes fines, a la vez que el decreto de que las cosas existan como conviene, para que con ellas se cumpla perfectamente el fin que con ellas se busca. 2.º El mismo sentido anterior, pero añadiendo además el poder eficaz de producir o crear aquel orden y armonía de las cosas, realizándolo de modo perfecto, es decir, gobernando de hecho. Así, pues, se dice prudente o providente del que es sabio, en el primer sentido, que implica una manera especial de conocer, y se dice también del que es prudente gobernante, en el segundo sentido, que implica una manera especial de obrar<sup>1</sup>.

Y con esto ya se ha puesto en claro el significado fundamental de todos estos términos. Todavía, sin embargo, se presta su empleo al peligro conjetural de tres equívocos o sofismas, cuyo estudio detenido servirá de mucho para resolver algunas dificultades o dudas que a muchas gentes extravían.

<sup>1</sup> Santo Tomás analiza estos dos elementos de la providencia divina exactamente igual que Algazel. Cfr. *Summa c. 9.*, l. III, c. 77: «Attendendum est autem, quod ad divinam providentiam duo requiruntur, ordinatio et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam..... Sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam..... In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, et virtus perfectissima ad operandum.»

**SOFISMA 1.º** El hombre, a veces, aplica el calificativo de malo a aquello que contraría sus personales designios, porque aunque eso que él llama malo convenga y se acomode a los designios de sus prójimos, él no se preocupa de sus prójimos. Cada cual, efectivamente, se ama a sí mismo con pasión instintiva y menosprecia a todos los demás; de ahí que juzgue como absolutamente malo el acto que es malo para él solo, y hasta llegue a afirmar que es malo en sí mismo, por la sola razón de que contraría sus personales fines, los cuales, respecto de él, son algo así como el mundo entero, e imagina, por eso, que lo que a él personalmente repugna tiene que ser repugnante en sí mismo. Atribuye, pues, la maldad a la esencia de la cosa, y la predica de ésta en absoluto. Con lo cual, si bien acierta calificando, en principio, de mala a la cosa, yerra, sin embargo, doblemente, al suponerla mala en absoluto o para todos y al atribuir la maldad a la esencia misma de la cosa. Todo su error nace de que por negligencia prescinde de dirigir su atención hacia los demás hombres, que no son él; y, mejor aún: de que ni siquiera atiende a los varios estados de sí propio, puesto que a veces, en determinadas circunstancias o situaciones, él mismo tiene por buenas las cosas que en otros estados de ánimo tiene por malas, es decir, siempre que resultan conformes con su fin personal.

**SOFISMA 2.º** El hombre, a veces, aplica el calificativo de malo en absoluto a aquello que contraría sus personales fines en todos los casos, menos en uno solo, excepcional y raro. Esto nace de que el hombre se olvida, por distracción, de ese caso único excepcional y, en cambio, tiene siempre muy grabado en su memoria el recuerdo de la generalidad de los casos. Así, por ejem-



plo, el hombre juzga de la mentira que es mala en absoluto y en todo caso, y cree que su maldad se debe a la esencia misma de la mentira y no más, sin que intervenga como causa ninguna otra idea sobreañadida. El origen de este juicio está en que el hombre no se cuida de advertir las muchas necesidades justas que en algunos casos satisface la mentira. De aquí que, si alguno de esos casos le acaece, es muy fácil que instintivamente le repugne el tener por buena la mentira en aquel caso, cabalmente porque está muy habituado a tenerla por mala. Débese esto a que desde los primeros años de la infancia ha adquirido la aversión casi instintiva a mentir, mediante la enseñanza y la educación moral que le han dado, haciéndole creer que la mentira es mala en sí misma y que no se debe mentir jamás, aunque realmente la mentira, si bien es mala, lo es, sin embargo, no por sí misma, sino por una condición que le es inherente en la mayoría de los casos; por eso, porque únicamente es buena en alguna ocasión que raras veces se da, no tiene presente el hombre aquella condición, y así, en su espíritu arraiga la convicción de que es mala en absoluto, e instintivamente rehuye mentir <sup>1</sup>.

**SOFISMA 3.º** Es el prejuicio de la inversión de los términos: cuando se ve que una cosa va unida con otra, se cree ya que ésta [77] irá también indudablemente unida con aquélla, siempre y en absoluto, sin advertir que, si bien es cierto que lo más particular va siempre unido a lo más general, en cambio, lo más general no es preciso que vaya unido siempre a lo más particular. Así, por

<sup>1</sup> La teología moral musulmana enseña, efectivamente, que la mentira es lícita en algunos contados casos en que con ella se evitan graves males.

ejemplo, es un dicho vulgar que el picado de serpiente, es decir, aquel a quien un reptil le ha picado, ya después tiembla ante una cuerda policroma. Y es, efectivamente, exacto ese dicho vulgar. Y la causa de ello es que, como al ser picado observó que la serpiente tenía la forma o apariencia de una cuerda multicolor, ya después, al ver la cuerda, la estimativa, en virtud del sofisma de inversión de los términos, se adelanta a prejuzgar que aquello le es nocivo y el instinto le hace huir, siguiendo el dictamen de la fantasía y de la estimativa, por más que la razón desmienta ese dictamen.

Más aún: el hombre se resiste a comer las natillas amarillas, por el parecido que tienen con los excrementos. Estará ya a punto de empezar a comerlas, pero con sólo que oiga decir a cualquiera que son excrementos, ya le será extremadamente difícil el tomarlas, aunque su razón desmienta aquella afirmación. Y es que la estimativa se adelanta a prejuzgar, por el sofisma de la inversión de los términos: ese hombre, en efecto, percibió alguna vez que los excrementos, para él repugnantes, eran algo pastoso y amarillo, y por eso, al ver después una pasta amarilla, su estimativa juzgó que eran asquerosos excrementos.

Todavía se dan casos de prejuicio instintivo más notables que éstos: los nombres que acostumbran a ponerse los indios y los etíopes, como van asociados a la fealdad de las personas que los llevan, producen tal impresión en el espíritu, que instintivamente se experimenta ya luego cierta antipatía hacia todas las personas que lleven esos mismos nombres, aunque sean de fisonomía bellísima, como los turcos y los griegos. Y es que la estimativa, al percibir unida la fealdad de rostro con esos nombres, juzga erradamente por inversión de términos y, al perci-



bir un nombre de esos, concluye que tiene que ser fea la persona que lo lleva, y el instinto se la hace repulsiva, a pesar de que la razón ve claramente que ese juicio es erróneo.

Conviene mucho llamar la atención sobre este prejuicio, porque las gentes se dejan fácilmente guiar por él en sus ideas, palabras y obras, así para asentir como para rehusar. Y es que el dictamen de la razón pura siguenlo tan sólo contados espíritus selectos, a quienes Dios hace ver la verdad, tal como ella es en sí, y les da fuerzas para seguirla. Si quieres hacer la prueba de esto en materia de teología dogmática, no tienes más que exponer ante un *motázil* del vulgo una cuestión teológica, fácil de entender y hasta evidente, y observarás cómo se apresura a asentir a ella; pero si entonces le dices que aquella tesis es de la escuela de los *axaríes*, inmediatamente la rechazará y declarará que es falso aquello mismo que antes creía verdadero, porque desde niño está acostumbrado a pensar mal de los *axaríes*. Haz después eso mismo con un *axarí* del vulgo: demuéstrole una tesis cualquiera, fácil de entender, pero diciéndole a continuación que la tesis forma parte del sistema teológico de los *motáziles*, y se negará a admitirla; de modo que después de haberla admitido como verdadera, la rechazará como falsa. Y no digo que esto sea exclusivamente propio del temperamento de las gentes del vulgo, sino hasta del de la mayoría de los que se tienen por hombres de ciencia: éstos, en efecto, no se diferencian del vulgo, en cuanto a seguir ciegamente el criterio de autoridad humana; antes bien, lo único que hacen es añadir a la fe ciega con que el vulgo cree en las tesis de la escuela que profesa, otra fe, igualmente ciega, en la autoridad de las

demostraciones con que dicha escuela prueba sus tesis. En sus discusiones no buscan la verdad, sino más bien el medio de sacar triunfante, con habilidades, la tesis que ellos creen ya verdad por autoridad y fe ciega. Si en sus estudios topan por acaso con algo que confirma su tesis, exclaman: "Hemos logrado encontrar la prueba.", Mas si se les ofrece algo que debilita su tesis, dicen: "Se nos ha presentado un sofisma de fuerza aparente.", Lllaman, pues, tesis lo que de antemano tenían ya tragado por ciega fe, y ponen el mote de sofisma a lo que les contradice, y el de razón o prueba demostrativa a lo que les conviene. Pero la verdad estriba en lo contrario: en no creer cosa alguna como axioma indiscutible, antes de examinar las razones en que se pueda apoyar; y después de esto, llamar verdad a lo que las pruebas demuestren y error a lo contrario. Todos estos prejuicios sofísticos nacen, pues, de aquellos instintos de simpatía y de antipatía, que son debidos a hábitos de rutina contraídos desde la niñez.

Una vez que ya te has dado cuenta de estos [78] sofismas, fácil te será desechar las dificultades.

OBJECIÓN. Pero alguien dirá quizá: "Todo vuestro razonamiento se ha reducido a esta conclusión, a saber, que lo bueno y lo malo se reducen a la conveniencia y la repugnancia de las cosas con los designios o fines. Ahora bien, nosotros vemos que el hombre razonable estima buenas algunas cosas en las que ninguna utilidad hay para él, y malas, otras que le son útiles. En cuanto a lo primero, el que ve a un hombre o animal expuesto a morir, cree bueno el socorrerlo, aunque sólo sea dándole un sorbo de agua, por más que quizá no crea en la recompensa eterna que la religión promete, ni espere



tampoco ventaja alguna en este mundo, ni lo haya hecho en público para poder esperar ser alabado por su buena acción; antes bien, cabe perfectamente suponer que ese hombre prescinde en absoluto de todo fin; a pesar de lo cual, prefiere salvar a quien está expuesto a morir, más bien que abandonarlo a su suerte, porque considera buena la acción y mala la omisión. En cuanto a lo segundo, es decir, al caso de estimar que son malas cosas que son útiles, sirva de ejemplo el hombre a quien se quiere forzar con la espada a apostatar del islam y que, a pesar de que en tales circunstancias la religión permite simular la apostasía, él estima mejor sufrir el martirio y no apostatar de palabra<sup>1</sup>. Otro ejemplo análogo es el del hombre que no tiene creencias religiosas y al cual se le quiere forzar por la espada a cometer un perjurio, y sin embargo de que ningún daño se le sigue si perjura y, en cambio, si no perjura se le amenaza de muerte, prefiere ser fiel a su juramento y evitar el perjurio, porque estima buena tal acción. Se ve, por tanto, que bueno y malo es algunas veces cosa distinta de lo que vosotros habéis dicho.

RESPUESTA. Fijándose bien en los sofismas que antes hemos explicado, hay medio de disipar la duda de esta objeción. El hombre del ejemplo primero, que, sin creer en la revelación, prefiere, no obstante, socorrer al necesitado en vez de abandonarlo a su suerte, obra así por evitar el daño que en él sufriría la simpatía instintiva que todo hombre siente por sus semejantes. De ese instinto es imposible deshacerse. Ese hombre se supone a sí propio sumido en la misma desgracia que sufre la víc-

<sup>1</sup> La teología moral musulmana permite, efectivamente, simular la apostasía para evitar la muerte o un grave daño temporal.

tima, e imagina a otro hombre que, pudiendo socorrerle, no lo hace; entonces experimenta en sí mismo un movimiento de repulsión hacia ese dicho hombre. De seguida, vuelve a pensar en sí propio y, al advertir que él está exento de la desgracia que a la víctima aflige, calcula que este desgraciado sentirá también hacia él, si no lo socorre, idéntica repulsión. Y entonces, su instinto le mueve a rehuir el merecer de la víctima ese juicio, y lo socorre. Si suponemos que el que ve la desgracia es un irracional, no cabe ya pensar que experimente tal repulsión a no socorrer la desgracia del prójimo. Lo mismo ocurriría si supusiéramos un hombre falto de compasión y misericordia. Pero esta hipótesis es imposible de concebir, porque ningún hombre puede carecer de ese sentimiento instintivo de simpatía. Mas, aunque por imposible admitiésemos como real tal hipótesis, quedaría aún otra explicación, a saber, el amor de la alabanza, pues aunque aquella buena acción de caridad y compasión por el prójimo no haya sido presenciada de hecho por nadie, siempre cabe la posibilidad de que llegue a noticia de las gentes. Por fin, aun suponiendo que la buena acción se haya realizado en un lugar en que es imposible que su noticia se divulgue, queda todavía el recurso de explicarlo por la simple preferencia del sujeto, es decir, por una inclinación instintiva, análoga a la repulsión que vimos experimenta hacia la cuerda policroma el que ha sido picado por una serpiente. En efecto: ese hombre ha visto ir siempre asociada la alabanza con los actos caritativos semejantes al que él realiza, y como siente instintiva inclinación a la alabanza, la siente asimismo a los actos caritativos que van asociados con la alabanza, aunque la razón le dicte que en aquel caso suyo no exis-



tirá la alabanza. Es exactamente lo mismo que le sucede al picado por la serpiente: que como vió asociado el daño de la picadura con la forma aparente de una cuerda policroma, resulta que, al huir instintivamente del daño, huye también de lo que a este daño va asociado, aunque su razón le dicte que el peligro de la picadura no existe. Más aún: si uno ve siempre a su amada en un mismo y determinado lugar, y en ese mismo lugar se habitúa y familiariza a conversar con ella a través de largo tiempo, sentirá ya siempre instintivamente en el fondo de su alma una cierta inclinación de simpatía hacia aquel lugar, hacia los muros de aquella habitación, que no sentirá hacia otros lugares. Por eso dijo el poeta <sup>1</sup>:

«Al pasar por los muros de la mansión de Laila,  
cúbrolos uno a uno con ósculos de amor;  
[79] y no es que de los muros esté yo enamorado:  
es que allí habita aquella que ama mi corazón.»

Y aludiendo al amor que los hombres tienen a su patria, dijo asimismo el poeta Benarrumí, y dijo muy bien <sup>2</sup>:

«Amable es para el hombre  
la tierra en que nació,  
porque allí satisfizo  
su tierno corazón  
los primeros anhelos  
que de joven sintió.

<sup>1</sup> Refiérese probablemente al famoso poeta árabe, Cáis Benalmo-láuah, más conocido por el sobrenombre de *Machnúh* o *El loco de amor*; a su amada Laila dedicó casi todas sus poesías. Vivió en el siglo I de la hégira (VII de J. C.), Cfr. Huart, *Littérature arabe*, pág. 46.

<sup>2</sup> Este poeta, satírico principalmente, es conocido con el citado nombre de Benarrumí porque, en efecto, era nieto de un griego, llamado Jorge. Nació en Bagdad en el siglo IX de J. C., y murió envenenado por un ministro del califa Motádid, que quiso tomar venganza de las sátiras de que el poeta le hacía víctima. Cfr. Huart, *Littérature arabe*, pág. 83.

Por eso, cuando luego  
se acuerda de la patria,  
viénenle a la memoria  
los días de la infancia,  
y al evocarlos siente  
una dulce nostalgia.»

En suma, cuando el hombre observa de continuo los hábitos y costumbres de sus semejantes, va advirtiendo tantos hechos que atestiguan la verdad de lo que hemos dicho, que su número es incontable. Y ésta es la causa que induce a error a las personas que se dejan engañar por las apariencias superficiales de las cosas y que no se cuidan de penetrar en los misterios de la psicología de los hábitos humanos: la ignorancia de que las inclinaciones, examinadas en los ejemplos antes citados y otras muchas semejantes a ellas, son un simple efecto de la sumisa obediencia con que las potencias del alma siguen, de una manera espontánea e instintiva, el erróneo dictamen de la estimativa y de la fantasía, contra el juicio de la razón, por la fuerza del hábito. Tanto es así, que si el hombre se representa en su imaginación un manjar succulento, bien porque lo recuerde o bien porque lo acabe de ver, inmediatamente se le excitan las glándulas salivales y la saliva le fluye, porque la potencia a la cual Dios ha impuesto la especial función de segregar la saliva para la masticación de los alimentos está supeditada a la fantasía y a la estimativa, y por eso se excita y pone en ejercicio con sólo imaginar el alimento, por más que en aquel instante sepa muy bien el sujeto que él no quiere comer, bien por ser día de ayuno, bien por otra causa. Item, imaginetur pulchrae forma mulieris, cujus copula cupiatur; et statim ac hujusmodi species in phantasia defixa remaneat, excitabitur proculdubio virtus ea sive po-



tentia cujus vi virile erigitur membrum, fluent spiritus vitales in musculorum cavitates quas replebunt et insurget tandem vis alia cujus actus proprius est ejaculatio seminis ad coitum apti. Et totum hoc accidet quamvis ratio dictet abstinendum esse ab actu illis in adjunctis. Y es que Dios ha creado a todas esas potencias naturalmente sometidas a la fuerza del hábito y supeditadas al influjo de la fantasía y de la estimativa, sea éste favorable o no al dictamen de la razón. Y ésta es la causa de los errores en que el hombre incurre al decidirse por obrar o por omitir el acto.

En cuanto al otro ejemplo, al de la apostasía de palabra, aunque efectivamente es exacto, sin embargo, jamás las personas discretas censurarán al que de palabra apostate, siempre que lo haga por temor a la muerte con que se le amenaza. Antes bien, quizá le censurarán si persiste obstinado en no apostatar aparentemente. Si, pues, prefiere resistir, su decisión cabrá explicarla por una de dos causas: bien porque crea que si resiste a la tentación tendrá una mayor recompensa en la vida futura, bien porque espere ser alabado en este mundo por su firmeza en la fe. ¡Cuántos esforzados guerreros se lanzan en medio de un peligro cierto, atacando a un número de enemigos tan grande, que de seguro saben no los podrán vencer, y desprecian la muerte a que se exponen, a cambio tan sólo del placer de la gloria y de la alabanza que esperan merecer después de morir!

Y dígase lo propio del hombre que prefiere la muerte al perjurio: o es porque así espera merecer las alabanzas que las gentes tributan al que cumple sus juramentos, cuya conducta ha sido siempre tenida por muy recomendable, a causa de que en ella estriba la vida social, o es

porque, si suponemos que el sujeto no espera merecer esas alabanzas, la estimativa le dicta obrar así, en fuerza del hábito, que tiene, de ver siempre ir anejo a la virtud la alabanza, que es cosa deleitable, y es claro que lo que va anejo a lo deleitable es también deleitable, como lo que va anejo a lo repulsivo es también repulsivo, según vimos ya anteriormente en los ejemplos citados.

Y esto es lo que un compendio permite vulgarizar de una materia tan abstrusa como ésta, cuya importancia tan sólo alcanzan a penetrar quienes al estudio especulativo de los inteligibles dedican largas vigiliias. Sin embargo [80], con este prólogo podremos ya ser más breves en la demostración de las proposiciones de esta parte tercera. Volvamos, pues, a ellas.



## PROPOSICION PRIMERA

*Pretendemos que a Dios le es lícito el no crear las criaturas; y si las crea, no le es obligatorio crearlas; y supuesto que las cree, tiene derecho a no imponerles obligación alguna; pero si la impone, no es porque a ello esté obligado.*

UNA fracción de la escuela de los *motáziles* afirma que a Dios le es necesario u obligatorio el crear y, después de crear, el imponer obligaciones a sus criaturas.

DEMOSTRACIÓN. Decir que el crear y el imponer leyes a las criaturas le es necesario a Dios, carece de sentido, pues ya hemos demostrado que los únicos sentidos inteligibles que para nosotros tiene la palabra *necesario* son éstos: o bien "aquello cuya omisión acarrea al sujeto algún daño, próximo o remoto", o bien "aquello cuyo contrario es absurdo". Ahora bien, a Dios no se le puede seguir daño alguno, ni tampoco hay absurdo en suponer que Dios se abstenga de crear y de imponer obligaciones a sus criaturas; cabría sólo este absurdo, si tal abstención fuese contraria a la presciencia divina o al eterno decreto de su voluntad; en esta hipótesis, efectivamente, sería verdad que a Dios le era *necesario* crear e imponer ley a

sus criaturas, porque, una vez supuesto como realmente existente el decreto de su voluntad o su presciencia respecto de una cosa determinada, ya es indudablemente necesario que esa cosa, prevista por la ciencia divina y querida por la voluntad, acaezca de hecho <sup>1</sup>.

OBJECCIÓN. "Todo eso, el crear y el imponer leyes, le es necesario a Dios por utilidad de la criatura, no por utilidad del Creador."

RESPUESTA. Esa frase que decís "por utilidad de la criatura", expresará acaso la motivación del acto divino; pero de lo que aquí se trata es de la modalidad de ese acto así motivado, es decir, de su necesidad. Lo que nosotros os exigimos es que nos expliquéis la causa de esa modalidad necesaria del acto; y para ello de nada os sirve traer a colación el motivo del acto. ¿Qué es lo que queréis decir al decir que a Dios le es necesario crear por utilidad de la criatura? ¿Qué significa esa necesidad? Nosotros no entendemos que signifique sino uno de los tres sentidos arriba explicados, ninguno de los cuales es aplicable a Dios. Ahora, si por *necesario* entendéis vosotros algún otro cuarto sentido, explicadlo primeramente, y aducid después la razón que lo justifique.

Esto aparte, quizá nosotros no neguemos que para la criatura haya alguna utilidad en su creación y en las obligaciones morales que Dios le ha impuesto; pero el que un acto reporte utilidad a un ser, no prueba que sea necesario a otro ser, si a este último no le reporta utilidad

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. 2.*, l. II, c. 28, al fin: «Si vero divinam dispositionem consideremus, quomodo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat.»



alguna la utilidad del primero. Esto es incontestable. Pero es que, además, nosotros afirmamos que el supuesto de la objeción, es decir, la utilidad de la criatura, es exacto tan sólo si se trata de la creación *en general*, pero no de las obligaciones que Dios le ha impuesto; ni es tampoco exacto el supuesto de la utilidad de la criatura, si se trata, en concreto, de *esta creación actual*; antes bien, la utilidad se comprendería, si Dios hubiese creado a los hombres en el cielo, otorgándoles ya la felicidad de la gloria, sin previo esfuerzo, sin que tuviesen que sufrir, para lograrla, daño alguno, tristeza, preocupación ni dolor; pero la creación ésta, la actual, todas las personas inteligentes y discretas han preferido a ella el no-ser. "¡Ojalá, dijo una de ellas, que yo hubiese caído ya en el eterno olvido!",<sup>1</sup> Y otra dijo: "¡Pluguiese a Dios que yo no hubiera existido!", Y otra: "¡Ojalá fuese yo una pajuela aventada de la tierra!", Y otro, señalando a un pájaro, dijo: "¡Pluguiera a Dios que yo fuera ese pájaro!", Ahora bien, eso lo han dicho los profetas y los santos amigos de Dios, es decir, las personas inteligentes y sensatas. Unos, como se ve, deseaban el no-ser, más que el haber sido creados; otros hubieran preferido la irresponsabilidad propia de los seres inanimados o de las aves<sup>2</sup>. Y siendo esto así, yo quisiera que se me explicase cómo el hombre discreto cree lícito afirmar que le es útil a la criatura el haber sido creada por Dios para estar sujeta a obligaciones morales. Porque, en efecto, la utilidad para la criatura parece que habría de consistir tan sólo en estar

<sup>1</sup> Cfr. *Alcorán*, XIX, 23, en que se pone esa exclamación en labios de la Virgen María, al dar a luz a Jesús.

<sup>2</sup> Algunas de las sentencias citadas derivan, literalmente o en cuanto al fondo, del *Libro de Job*.

libre de toda obligación, puesto que su cumplimiento implica sujeción y, por tanto, dolor. La única utilidad que puede reportar la obligación moral es la recompensa o premio que se otorga al que la cumple, pero es evidente que sería más ventajoso para la criatura lograr el premio sin necesidad de cumplir obligación alguna.

RÉPLICA. "Pero es que el premio, cuando se obtiene por los propios méritos, es más agradable y placentero que si se recibe gratuitamente y por pura benevolencia."

RESPUESTA. ¡Librenos Dios, más que de Satán, de un entendimiento que llega en su soberbia y orgullo hasta el extremo de desdeñar el premio otorgado por Dios a título gratuito, y que supone deleite en eximirse de los beneficios divinos! [81] Porque, ¡vengamos a cuentas! ¿Cómo podremos llamar inteligente y discreto al que tales escrúpulos siente, al que estima gravoso y molesto el permanecer por toda la eternidad en el cielo, tan sólo porque no lo ha merecido por su trabajo? ¡A la verdad, que tal hombre es indigno de que se le conteste y de que con él se discuta! ¡Eso, aun concediendo de buen grado que el premio, tras el trabajo, sea merecido de justicia; pues ya demostraremos lo contrario! Porque, ¡vengamos a cuentas! La virtud, por la cual ese premio se merece, ¿de dónde la saca el hombre? ¿Acaso la virtud tiene otra causa que la propia existencia del hombre, su poder, su voluntad, la salud o integridad de sus miembros y la coincidencia de todas las circunstancias favorables a la realización del acto virtuoso? Y todo esto, ¿tiene acaso otro principio y fuente que la pura gracia de Dios y su beneficio gratuito? ¡Librenos Dios de una falta de discre-



ción natural tan absoluta como ésa! ¡Más que discutir con quien así discurre, valdría pedir a Dios que le diese el entendimiento que tanta falta le hace! <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Compárese esta doctrina de la gratuidad de la divina gracia para la virtud y para la gloria con la doctrina católica, defendida por San Agustín contra los pelagianos y definida como dogma en los sínodos de Dióspolis y de Orange. Cfr. Perrone, *Prælect. theol.*, II, 523 b.

## PROPOSICION SEGUNDA

Dios tiene derecho de imponer a los hombres obligaciones cuyo cumplimiento les sea posible, y obligaciones cuyo cumplimiento les sea imposible.

LOS *motáziles* niegan esta proposición. La doctrina de los teólogos ortodoxos es la siguiente: la ley divina tiene, en sí misma, esencia o realidad propia, que es la de ser palabra de Dios; tiene, asimismo, un principio o fuente, que es el legislador, el cual, para serlo, no necesita más condición que el ser capaz de hablar; el objeto de la obligación, es decir, la cosa mandada o impuesta, tampoco necesita para existir más condición que la de ser inteligible, es decir, capaz de ser entendido por el sujeto pasivo de la ley; este último, en fin, necesita, como condición, ser inteligente, o sea, capaz de entender la palabra, es decir, la ley, pues no se llama *lenguaje* el que se dirige a los seres inanimados o a los locos irracionales, ni sobre ellos cabe, por lo mismo, imponer ley u obligación alguna. Ahora bien, que la cosa mandada sea posible de cumplir por el sujeto, ya no es condición esencial para que la ley exista realmente, puesto que la ley es lenguaje, y cuando el lenguaje procede de quien es capaz de ser entendido y se dirige a quien es capaz de entenderle



ción natural tan absoluta como ésa! ¡Más que discutir con quien así discurre, valdría pedir a Dios que le diese el entendimiento que tanta falta le hace! <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Compárese esta doctrina de la gratuidad de la divina gracia para la virtud y para la gloria con la doctrina católica, defendida por San Agustín contra los pelagianos y definida como dogma en los sínodos de Dióspolis y de Orange. Cfr. Perrone, *Praelect. theol.*, II, 523 b.

## PROPOSICION SEGUNDA

Dios tiene derecho de imponer a los hombres obligaciones cuyo cumplimiento les sea posible, y obligaciones cuyo cumplimiento les sea imposible.

LOS *motáziles* niegan esta proposición. La doctrina de los teólogos ortodoxos es la siguiente: la ley divina tiene, en sí misma, esencia o realidad propia, que es la de ser palabra de Dios; tiene, asimismo, un principio o fuente, que es el legislador, el cual, para serlo, no necesita más condición que el ser capaz de hablar; el objeto de la obligación, es decir, la cosa mandada o impuesta, tampoco necesita para existir más condición que la de ser inteligible, es decir, capaz de ser entendido por el sujeto pasivo de la ley; este último, en fin, necesita, como condición, ser inteligente, o sea, capaz de entender la palabra, es decir, la ley, pues no se llama *lenguaje* el que se dirige a los seres inanimados o a los locos irracionales, ni sobre ellos cabe, por lo mismo, imponer ley u obligación alguna. Ahora bien, que la cosa mandada sea posible de cumplir por el sujeto, ya no es condición esencial para que la ley exista realmente, puesto que la ley es lenguaje, y cuando el lenguaje procede de quien es capaz de ser entendido y se dirige a quien es capaz de entenderle



y tiene por objeto algo inteligible, entonces, si el que oye es inferior al que habla, llámase el lenguaje *mandato* u *obligación*; si es igual, llámase *indicación*, y si es superior, llámase *ruego* o *súplica*; pero en todos tres casos la exigencia implicada por el lenguaje es, en su esencia, una sola y la misma, aunque los nombres con que se la designa difieran entre sí, por la diferente relación que hay en los tres casos.

DEMOSTRACIÓN 1.<sup>a</sup> La prueba apodíctica de la tesis es ésta: Si Dios no pudiese imponer a los hombres obligaciones de cuyo cumplimiento fueran incapaces, tal imposibilidad debería ser por fuerza, o bien a repugnancia intrínseca y esencial de concebir esa imposición, como repugna, v. gr., intrínsecamente que un mismo objeto sea a la vez blanco y negro, o bien a mera repugnancia moral. Ahora bien, es falso que la imposibilidad se deba a repugnancia esencial, pues si el blanco y el negro no pueden suponerse juntos, en cambio se puede suponer perfectamente la imposición de una ley junto a la incapacidad de cumplirla. Y, en efecto: la ley impuesta por Dios, o bien consiste en palabras, que son sonidos articulados — y ésta es la doctrina de los adversarios <sup>1</sup> —, o bien consiste sólo en palabras mentales o interiores. En el primer caso, nada tiene de imposible el suponer que el hombre le diga de palabra a su criado paralítico “levántate”. En esta hipótesis de los adversarios, pues, la posibilidad es mucho más palmaria. Pero tampoco es absurdo en nuestra hipótesis, según la cual la palabra es esencialmente un simple acto mental que subsiste en el

<sup>1</sup> Es decir, de los *motáziles*, según se dijo más arriba, parte II, proposición 7.<sup>a</sup>

alma. En efecto: tan perfectamente concebible es que en el alma subsista la idea imperativa de que se levante el que es capaz de hacerlo, como la de levantarse el que es incapaz. Es más: hasta quizá cabe concebir que en el alma subsista la primera idea, la de ponerse de pie el que es capaz, y que después, persistiendo todavía esa idea, sobrevenga la incapacidad sin que el amo lo sepa; entonces tendremos un acto mental, subsistente en el alma del amo, en cuya virtud debe ponerse en pie el criado, que es ya incapaz de hacerlo, aunque esto lo sabe sólo Dios, pero no el amo; y el saberlo Dios no destruye o hace imposible la continuidad o permanencia del acto mental, que en el alma del amo subsiste, de exigir al criado que haga lo que es incapaz de hacer.

También es falso que la imposibilidad se deba a repugnancia moral, puesto que la discusión versa respecto de Dios, y como Dios está exento de toda dependencia respecto de fines, y los juicios de conveniencia y repugnancia moral redúcense a relaciones con un fin, no cabe afirmar que repugne moralmente a Dios el imponer a los hombres obligaciones de cuyo cumplimiento sean incapaces. Claro es que para el hombre discreto y razonable es cierto que, en la mayoría [82] de los casos, entrañará la tesis fealdad o repugnancia moral; pero no todo lo que es moralmente malo para el hombre tiene que serlo para Dios.

OBJECCIÓN. “Imponer obligaciones que no se pueden cumplir, es inútil; y lo que es inútil o carece de objeto, es frívolo, es obrar como por juego; ahora bien, esto es absurdo atribuirlo a Dios.”

RESPUESTA. La objeción consta de tres proposiciones: 1.<sup>a</sup> Que en obrar así no hay utilidad alguna. No



admitimos esa proposición, porque quizá en ello haya utilidad para el hombre, y sólo Dios la conozca. Cabe muy bien suponer, en efecto, que la utilidad consista, no en obtener la sumisión u obediencia del hombre y el cumplimiento real de la obligación para recompensarle después, sino simplemente en manifestar Dios al hombre la ley para que le preste el asentimiento de su fe, aunque Dios tenga previsto el derogarla antes de que llegue el momento de cumplirla. Así sucedió, por ejemplo, cuando Dios impuso a Abraham la obligación de sacrificar a su hijo, pues la derogó antes de que Abraham la cumpliera. Así, también impuso a Abuchahl la obligación de creer en el islam, y, sin embargo, afirmó que Abuchahl no creería<sup>1</sup>. 2.<sup>a</sup> Que lo que es inútil es una frivolidad. Esta segunda proposición es una tautología o repetición de la misma idea, pues ya demostramos anteriormente que aquello en que no hay utilidad alguna se dice que es inútil o frívolo o a modo de juego. Si se le da otro sentido, resulta ininteligible. 3.<sup>a</sup> Que el obrar así, por juego, es absurdo atribuirlo a Dios. Aquí hay un sofisma: acto inútil o frívolo significa, en efecto, el que no produce ventaja alguna al agente que lo realiza, pero en el supuesto de que este agente sea capaz de recibir ventajas o utilidades; luego no cabe calificar de inútil o frívolo, más que metafóricamente, al acto realizado por aquel agente que es incapaz de recibir utilidad, porque nada necesita. Es como si se dice que el viento obra inútilmente al mover los árboles, porque a él ninguna ventaja le reporta el tal movimiento; o bien decir que la pa-

<sup>1</sup> Abuchahl fué un enemigo personal de Mahoma, a quien se alude en el *Alcorán*, XCVI, 7.

red está desatenta, o sea, desprovista de conocimiento y de ignorancia; esto es una necedad, porque *desatento* o *distraldo* se aplica al ser capaz de ignorancia y de conocimiento, cuando está vacío de ambos estados psicológicos; luego aplicarlo al ser que es incapaz de conocimiento, es una metáfora sin base real. Dígase, pues, lo propio del adjetivo *frívolo* aplicado a Dios, y del calificativo de *inútil* aplicado a sus actos.

DEMOSTRACIÓN 2.<sup>a</sup> Otra prueba de la tesis, que nadie puede recusar, es que Dios impuso a Abuchahl la obligación de creer, aunque Él sabía, y asimismo lo afirmó, que no había de creer. Por consiguiente, es algo así como si Dios le hubiese mandado que creyera que no creería, puesto que Mahoma, enviado de Dios, afirmó que Abuchahl no había de creer, y, a la vez, Abuchahl recibió de él la orden divina de dar crédito a su divina misión; lo cual equivalía a decirle: "Dale crédito a su afirmación de que tú no le darás crédito." Ahora bien, esto es imposible, puesto que no puede acaecer algo que sea diferente de aquello que se sabe de seguro que acaecerá. Pero si esto es imposible, no lo es por sí mismo, sino por otro; aunque eso no quita para que su acaecimiento sea igualmente irrealizable, tanto en uno como en otro caso. Afirman algunos que los infieles, que no creyeron, no recibieron de Dios el precepto de creer; pero esto contradice al texto de la revelación. Otros, en cambio, afirman que, aunque no creyeron, se concibe como posible respecto de ellos el que creyeran, por más que Dios sabía que eso no había de suceder. Unos y otros, pues, se ven forzados a admitir, como perfectamente posible, la existencia de un precepto u obligación divina, cuyo cumplimiento por los súbditos no se concibe como posi-



ble. Ni sirve de nada el decir, como algunos dicen, que el cumplimiento era en sí posible, o sea, que el infiel tenía poder o libertad para creer. En efecto: para nosotros y para quienes como nosotros piensan, no existe poder o libertad antecedente al acto; de modo que los infieles esos no tuvieron poder sino para los actos de infidelidad de que fueron sujetos. Para los *motáziles*, en cambio, no hay obstáculo alguno en suponer que los infieles tuviesen poder o libertad para creer, pero un poder insuficiente para que el acto, en sí posible, se realizase; ese poder, en efecto, era meramente una condición para su realización, como lo es la voluntad y las demás condiciones. Ahora bien, una de estas condiciones, indispensables también para que el acto de creer se realizase, es cabalmente el que la presciencia de Dios no se tornara en ignorancia. El poder, efectivamente, no tiene valor por sí mismo, sino, antes bien, como medio que facilite la realización del acto. Mas ¿cómo iba a facilitar un acto que implica la conversión de la presciencia de Dios en ignorancia?

Queda, pues, con esto evidenciado que de hecho se dan casos en que Dios impone positivamente la obligación de cumplir algo que es [83] imposible de cumplir para otro. Y por consiguiente, queda también evidenciado lo mismo, por analogía, respecto de obligaciones cuyo cumplimiento sea imposible por sí mismo, puesto que ninguna diferencia hay entre los dos casos, ni en lo que atañe a la posibilidad de imponer dicha obligación verbalmente, ni en cuanto a concebirla tan sólo como palabra interior o *verbum mentis*, ni desde el punto de vista de su bondad o maldad moral.

### PROPOSICION TERCERA

Pretendemos que Dios es libre de hacer sufrir a los animales exentos de culpa y que no está obligado a recompensarlos.

LOS *motáziles* dicen que esta conducta es absurda respecto de Dios, porque es malvada; pero tal doctrina debiera forzosamente conducirles a la consecuencia de que a toda chinche y pulga, que haya sido muerta por frotación o aplastamiento, Dios estará obligado a resucitarla y otorgarle una recompensa. Algunos *motáziles* opinan, en efecto, que las almas de los animales vuelven, por metempsícosis, a otros cuerpos, y que Dios les otorga entonces una cantidad de deleite correspondiente a los sufrimientos que antes padecieron. Esta opinión es evidentemente falsa; pero eso no obsta para que la refutemos.

DEMOSTRACIÓN. Que Dios *puede* hacer sufrir a los seres exentos de culpas, sean animales irracionales o sean niños y locos, es cosa evidente, pues consta, por el testimonio de los sentidos, que Dios lo *hace*. Queda, por lo tanto, únicamente la afirmación del adversario, de que, en ese caso, Dios debe resucitarlos y recompensarlos después. Pero esto es volver de nuevo a la cuestión del sentido que deba tener la palabra *necesario* u *obligatorio*,



y ya quedó bien evidenciada la imposibilidad de predicar ese adjetivo respecto de Dios, en cualquiera de sus tres sentidos. Ahora bien, si los adversarios lo interpretan en un cuarto sentido, su interpretación será algo incomprensible. Y si pretenden que el dejar Dios de recompensar es incompatible con su sabiduría o providencia, responderemos que, si como anteriormente vimos, ese atributo divino implica en su concepto presciencia de la armonía del universo y omnipotencia en su gobierno u ordenación, es claro que en él nada existe de incompatible o contradictorio con dicha conducta. Ahora, si por sabiduría entiende el adversario alguna otra cosa, nosotros, en cambio, no creemos que implique otros conceptos que los dos explicados, y, por tanto, la palabra *sabiduría*, empleada en otro sentido, será una mera voz vacía de concepto.

OBJECCIÓN. "Pero esto acarrearía la consecuencia de que Dios sería injusto, y, sin embargo, El mismo dice <sup>1</sup>: "No es tu Señor injusto para con los siervos."

RESPUESTA. La injusticia debe ser negada de Dios, en virtud del método que se llama *via remotionis*, exactamente igual que debe negarse de la pared la distracción y del viento la inutilidad o frivolidad. La injusticia, en efecto, se concibe tan sólo de aquel cuyos actos pueden perjudicar la propiedad ajena (y esto no cabe concebirlo respecto de Dios) o de aquel sobre quien pueda haber una ley superior, a la cual él contradiga con sus actos. Del hombre, efectivamente, no cabe concebir que sea injusto con sus actos respecto de cosas que le pertenezcan como propietario, a no ser cuando con esos ac-

<sup>1</sup> Alcorán, III, 178; VIII, 53; XXII, 10; XLI, 46.

tos contradiga o traspase la ley revelada, pues entonces sí que será injusto en este último sentido. En cambio, de aquel de quien no quepa concebir que disponga a su arbitrio de la propiedad ajena, ni tampoco que esté bajo el imperio de una ley superior a él, ya la injusticia habrá de serle negada, por falta de la condición indispensable para que la esencia de la injusticia se realice respecto de él, y no porque en sí misma deje de existir. Fíjate bien en esta sutileza, pues se presta a más de un tropiezo. Ahora, si la palabra *injusticia* se interpreta en un sentido distinto del explicado, ya resulta incomprensible, y, por ende, no cabe discutirla ni para afirmarla ni para negarla <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta misma doctrina expone, en lo esencial, Santo Tomás (*Summa c. g.*, I, II, c. 28), al explicar «Qualiter in rerum productione debitum justitiae inveniatur». Dice en efecto, que «justitia ad alterum est, cui debitum reddit», y añade luego que «nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc quod aliquo modo dependet ab ipso»; de donde infiere que «Deus non producit res in esse ex aliquo justitiae debito», puesto que «Deus a nullo dependet nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat». Es digno de notarse que luego añade: «Per hoc autem excluditur error quorundam.....», etc., aludiendo seguramente a los *motáziles*, cuya doctrina refuta también Maimónides, a quien aquí cita Santo Tomás.



## PROPOSICION CUARTA

Pretendemos que Dios no está obligado a hacer lo que sea más conveniente para sus siervos, sino que es libre de hacer lo que quiera y decretar lo que le plazca.

ESTA tesis va contra los *motáziles*, puesto que éstos pretenden imponer a Dios ciertas prohibiciones respecto de sus actos y le creen obligado a hacer siempre lo que sea mejor.

DEMOSTRACIÓN. La falsedad de esta doctrina *motázil* se prueba por las mismas razones con que se probó que toda necesidad u obligación debe ser negada respecto de Dios. Pruébese también por la experiencia y los hechos, puesto que nosotros haremos ver a los *motáziles* acciones de Dios respecto de las criaturas, que tendrán que confesar que no son convenientes ni buenas para ellas <sup>1</sup>. Supongamos, en efecto, tres niños, de los cuales uno, siendo musulmán, haya muerto en la infancia; otro, llegado ya a la pubertad [84], se haya convertido al islam, muriendo a continuación, y el tercero haya muerto infiel, después de llegar también a mayor edad. Según los *motáziles*, la justicia obligaría a Dios a condenar al púber infiel al fuego eterno y a otorgar al púber musul-

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática, moral, ascética*, pág. 271, donde el mismo ejemplo siguiente puede leerse tomado del *Ihtá* de Algazel.

mán un grado de gloria, en el cielo, superior al del niño muslim. Mas si este niño preguntase: "¡Oh, Señor! ¿Por qué me has colocado en un grado inferior?", Dios le respondería: "Porque llegó a la pubertad y cumplió mi ley, mientras que tú no la cumpliste." Pero el niño podría replicar: "¡Oh, Señor! Eso fué porque Tú me hiciste morir antes de llegar a la pubertad. Lo más conveniente para mí habría sido que me prolongases la vida, para que te hubiese podido servir, y así habría yo obtenido el mismo grado de gloria que él. ¿Por qué, pues, me has privado de ese grado por toda la eternidad, pudiendo, como podías, hacer que también yo lo alcanzase?" A esta réplica no podría oponer Dios más respuesta que la siguiente: "Porque Yo sabía que, si tú hubieses llegado a la pubertad, te habrías rebelado contra mí, no habrías cumplido mi ley y te habrías expuesto a mi ira y a mi castigo. Por eso creí que este grado inferior de gloria era para ti mejor y más conveniente que el castigo." Mas entonces, el púber infiel gritaría desde los profundos abismos del infierno: "¡Oh, Señor! ¿Acaso no sabías también que si yo llegaba a la pubertad sería infiel? ¿Por qué, pues, no me mataste en la infancia, y así me habrías podido otorgar ese grado inferior de gloria, el cual me sería, en verdad, mucho más grato y conveniente que el fuego eterno? ¿Por qué me hiciste vivir, si la muerte hubiese sido mejor para mí?" Y contra esta queja, es evidente que ya no le quedaría a Dios respuesta alguna. Ahora bien, sabido es que estas tres categorías de personas existen realmente. Luego de aquí resulta bien claro y con toda certeza que Dios no está obligado a hacer lo mejor y más conveniente para todas sus criaturas y que tampoco se da, en la realidad, lo mejor.



## PROPOSICION QUINTA

Pretendemos que Dios no está obligado a premiar a los hombres por su cumplimiento de la ley; antes bien, si quiere, los premia, y si quiere, los castiga; si quiere, los aniquila y no los resucita. Igual le es a Dios perdonar a todos los infieles, que castigar a todos los fieles.

**DEMOSTRACIÓN.** Ninguna de estas acciones implica imposibilidad en sí misma ni contradice a atributo alguno de la Divinidad, porque la ley de Dios es una orden que El a su arbitrio impone a sus siervos, como a esclavos, mientras que el premio es otro acto de Dios puramente gratuito, que no cabe concebir como obligatorio para Dios, en ninguno de los tres sentidos que vimos tiene la palabra *necesario* u *obligatorio*. Ni cabe asimismo calificarlo de bueno ni de malo. Sólo podría decirse que era necesario a Dios el premiar y que era malo el no premiar, en la hipótesis de que Dios faltase a sus promesas mintiendo, porque esto repugna respecto de Dios. En este sentido sí que creemos, y no lo negamos, que le sea obligatorio.

**OBJECCIÓN.** “Imponer una obligación pudiendo premiar al que la cumpla, y dejarle luego sin premio, es conducta moralmente fea o mala.”

**RESPUESTA.** Si se entiende por malo o moralmen-

te feo lo que es contrario a los fines del que impone la obligación, ya sabemos que Dios, autor de la ley, está exento de fines. Ahora, si se entiende por malo lo que es contrario a los fines del súbdito que ha de cumplirla, entonces dice verdad el adversario; pero en tal hipótesis resulta que el no premiar al súbdito será cosa mala para éste, no para el legislador, al cual le sea indiferente el bien y el mal del súbdito.

Por otra parte, no podemos conceder que el que imponga una obligación a su esclavo deba luego recompensar su cumplimiento con el premio. El premio, en efecto, es una compensación, un cambio, algo que equivale al trabajo o servicio del esclavo; y, por tanto, inutiliza e impide la generosidad del amo. El siervo debe, por ser siervo, servir al amo; luego si le sirve por el premio, a guisa de compensación o precio adecuado y justo, ya no es servicio su servicio.

Y lo que más maravilla en los *motáziles* es que dicen que los hombres, siervos de Dios, deben gratitud a Dios porque Este los ha hecho siervos suyos, por su gracia, para cumplir su ley; y luego de confesar esto, salen diciendo que Dios les debe premiar por la gratitud que le manifiestan. Esto es absurdo; porque el que está obligado a algo, una vez que ha cumplido [85] su obligación, ya no puede reclamar nada a cambio; si pudiera, estaría entonces obligado de nuevo a gratitud por la nueva recompensa, la cual, a su vez, exigiría de él nueva gratitud; y así indefinidamente continuarían obligados por modo mutuo el amo y el siervo, lo cual es absurdo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, p. 1<sup>a</sup>, q. 21, a. 4: «Creaturae non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus si illi creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius; et cum



Pero aún es más enorme y absurdo lo que añaden luego los *motáziles*, a saber: que Dios debe castigar al fuego eterno a todo infiel o a todo el que muere impenitente en pecado mortal. Decir eso es desconocer lo que exigen de consuno la generosidad, la humanidad, la razón, la costumbre y la misma revelación divina. La religión dicta, en efecto, de acuerdo con la razón, que el olvido y el perdón de la ofensa son cosa mejor que el castigo y la venganza. Más alaban las gentes al que perdona que al que se venga. ¿Cómo, pues, se puede razonable y justamente calificar de cosa fea o moralmente mala el perdón y la misericordia, y alabar como buena y mejor la rencorosa y prolongada venganza? Y si esto es así tratándose de ofensas inferidas a hombres, capaces de sentirse lesionados por el ofensor y por su ofensa, ¿qué diremos cuando se trata de Dios, a quien le es perfectamente igual e indiferente la fe y la infidelidad de sus criaturas, la virtud y el pecado? Pero, además, ¿cómo es posible calificar de buena la conducta de Dios, en el supuesto de que se resuelva a recompensar justamente los actos de sus criaturas, si castiga con suplicios eternos un pecado que a veces consiste en una simple palabra que tan sólo duró un abrir y cerrar de ojos? <sup>1</sup> Quien a tales

*non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat.*

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. III, c. 145: «Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas.... Videbatur autem hoc persuasibile: tum ex humana consuetudine; poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt; tum etiam ratione: si enim poena non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in poenis propter se delectaretur; quod bonitati divinae non congruit.» Cfr. *Summa theol.*, p. 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 87, a. 3.

extremos llega en su razonar sobre lo que es justo y moralmente bueno, mejor debiera estar recluido en una casa de salud, que no discutiendo en compañía de hombres sensatos. Porque hasta podríamos asegurar que si alguien adoptase la solución contraria a la que ese tal sostiene, hablaría con más rectitud y se inspiraría más directamente en los cánones de lo justo y de lo injusto. Y, en efecto, el castigo impuesto al reo de una falta pasada y ya reparada, se estima que es injusto entre los hombres, siempre que no se inspira en uno de estos dos motivos: 1.º Para que sirva de aviso ejemplar al pecador, a fin de que se enmiende en lo futuro; porque, si no ha de serle útil para la consecución de este bien, el castigo, impuesto por mera compensación vindicativa de la culpa, es cosa mala, que no acarrea ventaja alguna ni al que lo impone, ni al que lo sufre, ni a nadie; el pecador recibe un daño real, que le es inútil; y eso por una culpa que ya pasó y que, por lo tanto, es irremediable. Y esto es el colmo de la maldad o fealdad moral. 2.º Que el que impone el castigo sea un hombre colérico e irritable, el cual, para librarse del daño personal que le produce la cólera provocada por el pecado de su ofensor, lo castiga, a fin de quedar tranquilo y aplacado. El castigo entonces se justifica, porque más razonable es que sufra el ofensor que el ofendido. Pero este segundo motivo arguye imperfección moral en el ofendido, ya que se deja dominar por la ira. De modo que todo castigo impuesto sin ninguno de esos dos motivos — o para procurar algún bien en lo futuro al pecador o para evitar algún daño al ofendido —, es el colmo de la fealdad moral. Y pensar así sería mucho más sensato que el tachar de injusto al que no castiga al pecador. Pero téngase presente que todo esto son



vanas hipótesis, como basadas que están en imaginación de motivos o fines, ya que respecto de Dios repugna concebir que esté sujeto a fin o motivo alguno. Sin embargo, hemos querido precaver toda objeción, aunque sea absurda, para mejor evidenciar la vacuidad de las fantasías de los adversarios.

#### PROPOSICION SEXTA

Pretendemos que si no constase por la revelación, no estaría el hombre obligado a conocer a Dios [86] ni a agradecer sus beneficios.

ESTA tesis va contra los *motáziles*, los cuales sostienen que la razón natural, por sí sola, exige el conocimiento de Dios y la gratitud a sus beneficios.

DEMOSTRACIÓN. Si la sola razón natural obligase a investigar la existencia de Dios y a averiguar su naturaleza, o bien sería porque la razón previera alguna utilidad subordinada a esa investigación, o bien sería a pesar de reconocer la razón que a ella le habría de ser exactamente igual e indiferente el investigar y el no investigar, para los efectos de su personal utilidad, así en esta vida como en la futura. Si decís que la obligación subsiste, aun después de reconocer que de dicha investigación no se le sigue al hombre, de cierto, utilidad alguna ni próxima ni remota, esa conclusión no será un dictamen de la razón inteligente, sino más bien un dictamen de la ignorancia, pues la razón no dicta aquello que es inútil, y toda vez que a tal acción se la supone desprovista de toda especie de provecho, es una acción completamente inútil. Mas si en ella hay alguna utilidad, una de dos: o



bien esa utilidad afectará al Ser a quien el hombre ha de servir con sus actos, es decir, a Dios, el cual, por su majestad y santidad, está muy por encima de todo lo que signifique utilidad para sí, o bien afectará al hombre; y en este caso, o será utilidad presente o utilidad para la vida futura. Mas en la vida presente, el servir a Dios lleva consigo penoso trabajo y no provecho alguno; y respecto de la vida futura, la utilidad que se puede esperar es el premio de la gloria; pero ¿de dónde sabéis vosotros que el hombre será premiado por sus virtudes? Es más: cabe muy bien sospechar que sea castigado. De modo que el fundar en la sola razón la consecuencia de que será premiado, es una necedad, desprovista de fundamento <sup>1</sup>.

OBJECIÓN. "El hombre sospecha que tiene un Señor, el cual le premiará si le es fiel y le castigará si le es infiel. Lo que jamás le ocurre pensar es que pueda castigarle, siéndole fiel. Ahora bien, el evitar un daño sospechado es tan obligatorio a la luz de la razón como el evitar un daño conocido."

RESPUESTA. No niego que el hombre inteligente experimenta un instintivo impulso a evitar todo daño, así el sospechado como el conocido. No veo tampoco obstáculo alguno que impida designar con el nombre de *obligación* a ese impulso instintivo. No discuto el tecnicismo. Pero la cuestión que se debate versa acerca de cuál sea la causa que determina al hombre a obrar en vez de no obrar, para conseguir el premio y evitar el castigo en la vida futura, a pesar de que él sabe muy bien que

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática*, págs. 274-276, donde se traduce el pasaje paralelo del *Ihía*, en que esta prueba está desarrollada más ampliamente.

para Dios son cosas perfectamente iguales la gratitud o ingratitud de los hombres. Claro es que a cualquiera de nosotros le agrada, deleita y complace el reconocimiento y alabanza de los demás hombres, así como le duele y molesta su ingratitud. Pero siendo evidente que para Dios ambas cosas son iguales, no hay posibilidad racional de encontrar un motivo seguro para la decisión. Es más: cabe muy bien que al hombre le ocurra, como racional y probable, lo contrario, es decir, que Dios le castigará por su gratitud y virtudes. Y esto por dos razones: Es la primera, que ocupándose en la práctica de la virtud el hombre emplea las facultades de su espíritu en mortificarlas, desviándolas de todo lo que puede deleitarle y apetecerle. Mas él es un verdadero esclavo sometido a su Señor, el cual le ha dado cabalmente esas mismas pasiones como elementos esenciales de su naturaleza, a cuyo influjo y dominio está sujeto. De modo que quizá el fin que su Señor se propuso al dárselas no sea otro que el de que siga su inclinación natural, es decir, que se ocupe en deleitarse a sí mismo y en satisfacer sus pasiones, que son dones de Dios, en lugar de imponerse molestias y contrariedades, que ningún provecho reportan, por otra parte, a Dios mismo. He aquí, pues, una primera explicación, nada improbable. La segunda explicación consiste en ponerse en el caso del súbdito que sirva a su rey con toda devoción y celo, tan sólo con el fin de obtener, como recompensa de sus servicios, la gracia de ser admitido a su intimidad y confianza, penetrando el conocimiento de sus cualidades y carácter, viendo de cerca su gabinete particular y su harem y participando de todas sus intimidades y secretos. Ese siervo está muy expuesto a que se le diga: "Lo que tú mereces por tus servicios



es..... ¡perder la cabeza! ¿Qué derecho tienes tú a tan exageradas pretensiones? Ni ¿quién eres tú para escudriñar las intimidades del rey, su carácter, sus costumbres y sus actos? ¿Por qué no te ocupas en lo que a ti personalmente te importa? Así también, pues, el que pretende llegar a conocer a Dios, la esencia de sus soberanos atributos, de su providencia y de sus íntimas operaciones, aspira a un fin del cual tan sólo es digno el que ocupa el rango propio de esa sublime ciencia de las cosas divinas. Y ¿por dónde sabe el hombre si es o no él digno de ocupar ese rango? <sup>1</sup>. Es, por tanto, evidente, que los adversarios se dejan llevar de meras presunciones, basadas en prejuicios rutinarios, de lo que es habitual, pero opuestas a otras presunciones análogas, imposibles de eludir.

RÉPLICA. “Pero [87] si no hay medio de averiguar por la sola luz de la razón natural la obligación de conocer y servir a Dios, esto nos llevará a una dificultad, que el Profeta no podrá resolver. Porque cuando el Profeta nos venga con sus milagros y nos diga: “Examinadlos”, podremos decirle: “Si no es obligatorio para nosotros el examinarlos, no los examinaremos; si lo es, la razón no puede demostrar que lo sea; y si la revelación es la que ha de demostrarnos esa obligación, resultará que la ver-

<sup>1</sup> La actitud de Algazel en este problema es idéntica a la de Escoto y contraria a la de Santo Tomás, el cual, en la *Summa c. g.*, l. III, c. 129, afirma: «Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam et non solum quasi lege posita», es decir, que «ea quae divina lege praecipuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam». Y al acabar el capítulo, hasta parece aludir a los *motacálimes* que, como Algazel, defendían la opuesta tesis, pues dice: «Per hoc autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt secundum legem posita.»

dad de la revelación no nos consta, sino después de examinar los milagros, y el examinarlos no nos es obligatorio, hasta después que nos conste la verdad de la revelación. Y así no habrá manera de probar la verdad de la misión profética.»

RESPUESTA. Esta objeción nace de la ignorancia acerca de cuál sea el constitutivo esencial de la obligación. Ya demostramos anteriormente que *obligar* no significa otra cosa que determinar al agente a obrar, en vez de abstenerse de obrar, a fin de evitar un daño (sospechado o conocido de cierto), que se le seguiría si no obrase. Si, pues, esto es la obligación, el que obliga será el que determina a obrar; y éste es Dios, puesto que El es quien, amenazando al hombre con el castigo si omite el examen de los milagros del Profeta, lo determina o decide a elegir la realización de este acto, en vez de su omisión. Si se dice que las palabras del Profeta son obligatorias, es en el sentido de que producen también esa determinación, en virtud de la producida por Dios al enlazar el castigo con la omisión del acto. El medio por el cual la obligación es conocida del agente, en nada afecta a la realidad de la obligación misma. Ni es condición esencial de lo obligatorio el que la obligación sea conocida, sino que basta con que su conocimiento sea posible para aquel que lo desee. El Profeta dice: “La infidelidad es un veneno mortal, y la fe, en cambio, es medicina que produce felicidad, porque así lo estableció Dios. Yo a nada te obligo, puesto que obligar es decidir o determinar, y sólo Dios es el que determina. Lo único que hago yo es avisarte que la infidelidad es un veneno y dirigirte hacia el camino por el cual conocerás que soy veraz; ese camino es el examen de mis milagros. Si reco-



rres ese camino, lo conocerás y te salvarás. Si lo abandonas, perecerás., Es, pues, el Profeta al modo de un médico que visita a un enfermo, perplejo entre dos medicinas que tiene ante sí, y le dice: "Esta no la tomes, pues es mortífera para todo animal. Puedes comprobarlo dándosela a tomar a ese gato y morirá de repente. Esa otra, en cambio, te curará. Puedes, asimismo, comprobarlo experimentalmente bebiéndola, y sanarás. A mí y a mi maestro nos es indiferente que cures o que mueras. El para nada necesita que tú sigas viviendo. Y lo mismo me sucede a mí., Ahora bien, supongamos que, al oír esto, dijese el enfermo: "Pero ese régimen, ¿me es necesario por exigencias de la razón, o tan sólo porque tú lo afirmas? ¡Mientras esto no me conste con evidencia, yo no pienso hacer la prueba!, Ese enfermo sería un suicida, mientras que el médico resultaría indemne. Pues una cosa idéntica sucede con el Profeta: a él le ha informado Dios de que la virtud es medicina y el pecado dolencia, la fe causa de felicidad y la infidelidad fuente de perdición; le ha hecho saber también que El para nada necesita de los hombres, pues su felicidad o su desgracia le es a El perfectamente igual. La misión del Profeta, por lo tanto, se reduce a comunicar a los hombres esa revelación de Dios y a guiarlos por el camino que conduce rectamente a la verdad. Los que la examinan, para su propio bien lo hacen; y los que dejan de examinarla, en su propio daño es. La cosa es evidente.

INSTANCIA. "Luego todo viene a parar en que la razón, o sea, el entendimiento, es quien obliga, puesto que, al oír las palabras del Profeta y sus invitaciones, es cuando teme el castigo, y este temor le mueve a tomar precauciones para evitarlo mediante el examen de

sus milagros. De modo que el entendimiento es quien impone al hombre la obligación de examinarlos.,

RESPUESTA. La verdadera solución que descubre los velos en este problema, sin dejarse ofuscar por meras presunciones y sin seguir a ciegas el criterio de autoridad, estriba en que la obligación, según ya se evidenció, equivale a cierta especie de determinación o decisión que mueve a obrar, y que sólo Dios es el que obliga, porque sólo El es el que determina o decide, ya que el Profeta [88] lo único que hace es informar al hombre acerca de esa decisión de Dios. El milagro es la prueba o indicio que demuestra la veracidad del Profeta en su relato o información. El examen que la razón humana hace del milagro, es la causa de que el hombre conozca esa veracidad. La razón es el instrumento de que el hombre se sirve para examinar y comprender el sentido del relato o información del Profeta. El instinto natural es el que mueve al hombre a precaverse contra el peligro vitando, después que la razón lo ha comprendido. Es, pues, indispensable, para que el hombre se mueva, que exista en él un instinto natural de aversión hacia el castigo y de inclinación hacia el premio; pero ese instinto no se moverá, mientras el hombre no comprenda el peligro vitando y no se lo suponga probable o seguro. Ahora bien, este conocimiento no lo adquiere el hombre, sino mediante la razón; mas la razón no conoce por sí misma la decisión o determinación divina que toda obligación entraña, sino que la conoce oyéndola al Profeta. A su vez, el Profeta no determina o decide por sí propio que el acto humano deba ser realizado en vez de omitido, sino que es Dios el que lo determina; el Profeta es tan sólo quien refiere esta decisión, y la veracidad de su re-



lato tampoco es evidente por sí misma, sino que se hace evidente por medio del milagro; finalmente, el milagro no es prueba demostrativa, mientras no es objeto de examen reflexivo, examen que sólo la razón o el entendimiento puede realizar. Por tanto, una vez puestas así en claro las ideas, su expresión correcta será ésta: obligar es determinar; Dios es el que obliga; el Profeta es el que nos informa acerca de la obligación; la razón es la que da a conocer el peligro vitando y la veracidad del Profeta; y el instinto natural que mueve al hombre a seguir el camino mostrado por el Profeta, es la causa de la salvación. Así es como debe entenderse la verdadera solución de este problema, sin prestar oídos a las argucias habituales de los polemistas, que ni curan al enfermo que adolece de dudas, ni ponen en claro lo que está oscuro.

#### PROPOSICION SEPTIMA

Pretendemos que la misión de los profetas es meramente posible; ni necesaria, ni imposible.

LOS *motáziles* dicen ser necesaria; pero ya vimos anteriormente cómo se refuta su opinión. Los *brahmanes*, en cambio, afirman que es imposible<sup>1</sup>.

DEMOSTRACIÓN. Pruébese la posibilidad: Desde el momento en que se demostró que Dios es *locuente*, es decir, capaz de expresar o significar su lenguaje interior o verbo mental creando voces, sonidos, signos gráficos u otros cualesquiera medios de expresión, queda también demostrado que le es posible enviar a los profetas. En efecto, con esta frase "enviar a los profetas," sólo queremos decir lo siguiente: que en la esencia de Dios existe la idea de preceptos, cuyo cumplimiento es útil para la vida futura del hombre, y de prohibiciones cuya omisión implica daño asimismo para ésta; que, además, emana de Dios un acto por cuya virtud se comunica a una cierta persona el significado de aquella idea divina y del

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática, moral, ascética*, pág. 279, donde se identifica aproximadamente esta secta con las de los *chainas* y *budistas*. Item, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid, 1928), tomo II, pág. 182, donde se dan más informes sobre esta doctrina de los *brahmanes*.



precepto en ella implicado; que, finalmente, emana también de Dios otro acto, que interrumpe el curso habitual de las leyes naturales, y que se realiza, a la vez que aquella persona manifiesta a las gentes su pretensión de ser un enviado de Dios. Ahora bien, ninguna de estas tres cosas es en sí misma imposible o absurda por su esencia, puesto que se reducen al verbo mental, a la creación de algo que sea signo de ese verbo mental y a la creación de algo que acredite la veracidad del profeta <sup>1</sup>.

Si los adversarios pretenden basar la imposibilidad de la misión de los profetas en motivos de valor moral, es decir, por estimarla moralmente buena o mala, ya anteriormente hemos extirpado de raíz estos juicios respecto de Dios. Pero, además, no cabe invocar razones de fealdad o maldad moral contra el hecho de la misión de los profetas por Dios, pues hasta los mismos *motáziles*, que defienden el empleo de tales juicios respecto de Dios, no admiten que en este caso exista maldad moral alguna. Por consiguiente, no siendo de evidencia inmediata la fealdad moral de la misión de los profetas ni su imposibilidad esencial, fuerza será que los adversarios aduzcan razones que demuestren a qué causa se deba. Ahora bien, todo lo más a que los adversarios alcanzan es a oponer las tres siguientes objeciones <sup>2</sup>:

<sup>1</sup> El concepto de *milagro* se define por Algazel como por Santo Tomás (*Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 110, a. 4): «Miraculum aliquid esse dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae»; o, como dice más concretamente (q. 105, a. 7): «insolitum....., praeter naturalem consuetudinem», añadiendo luego (p. 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>, q. 178, a. 2) que el milagro se hace «ad veritatis praedicatae confirmationem».

<sup>2</sup> En el texto árabe van seguidas las tres objeciones y, tras éstas, van juntas las soluciones a todas las tres. En la traducción he puesto tras cada objeción su solución respectiva.

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> “Si el profeta es enviado para enseñar una doctrina que esté conforme con el dictamen de la razón natural, la razón natural se bastará a sí misma para conocerla, sin necesidad de la revelación, y en tal caso, la misión del profeta será inútil; ahora bien, es absurdo e imposible suponer que Dios haga cosas inútiles. Y si el profeta es enviado para enseñar una doctrina contraria a lo que la razón natural dicta, será imposible y absurdo el prestarle asentimiento y aceptarla como verdadera.”

RESPUESTA. Esta objeción es bien débil, pues el profeta se limita a referir doctrinas que la razón natural no alcanza a averiguar, aunque sí a entender su sentido, una vez que se le dan a conocer. La razón, efectivamente, no dicta cosa alguna acerca de cuáles actos, palabras, hábitos y creencias sean útiles o perjudiciales, ni distingue entre los que acarrean la perdición y la felicidad <sup>1</sup>, así como tampoco alcanza a percibir por sí misma las virtudes de los medicamentos y plantas medicinales, aunque, una vez que se le dan a conocer, las entiende y les da crédito y se aprovecha de la enseñanza recibida por autoridad, evitando el uso de las dañosas y procurándose las saludables. Asimismo la razón natural se aprovecha de la enseñanza del médico para conocer la enfermedad y su medicación oportuna. Y del mismo modo que conoce la veracidad del médico por medio de circunstancias accesorias que le sirven de indicios, así también conoce la del profeta por medio de los milagros y otras circunstancias accesorias.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> “La misión de los profetas es im-

<sup>1</sup> Cfr. *Summa c. g.*, l. III, c. 129, arriba citado.



sible, porque es imposible conocer su veracidad. En efecto: o bien el mismo Dios informa personalmente a los hombres acerca de la veracidad de su enviado, y en tal caso huelga la misión de éste, o bien deja de comunicarse con los hombres de palabra y se limita a insinuarles la veracidad de su enviado por medio de un hecho que interrumpa el curso habitual de las leyes naturales. Ahora bien, este hecho, el milagro, no se distingue de las maravillas de la magia y de los talismanes [89], que también son una interrupción del curso habitual de las leyes naturales para aquellas personas que ignoran sus misterios. Si, pues, unos y otros, los milagros y las maravillas, son exactamente la misma cosa en cuanto a interrumpir el curso de la naturaleza, no cabe dar crédito al milagro, ni, por tanto, se puede llegar a tener seguridad en la veracidad del profeta.,

RESPUESTA. No hay tal imposibilidad de distinguir entre el milagro y los prestigios ilusorios de la magia. Ninguna persona que sea inteligente creará posible que la magia llegue hasta a resucitar los muertos, transformar un báculo en serpiente, hendir la luna, dividir las aguas del mar, dar vista a los ciegos de nacimiento, sanar leprosos y otros hechos semejantes. En breves palabras, por lo tanto, se puede contestar al adversario que, si él se atreve a afirmar que todo cuanto es posible para Dios cabe también que sea realizado por la magia, incurrirá a sabiendas en un absurdo evidente y necesario. Luego si hay diferencia entre los milagros del profeta y las maravillas del mago, ya cabe formar juicio de la veracidad del profeta mediante aquellos hechos que se sabe que no son fruto de la magia. Ya no resta más, después de esto, sino examinar individualmente a todos los profetas y a

cada uno de sus milagros, para ver si entre éstos hay o no alguno que pertenezca al género de los hechos que la magia puede realizar. Y tan pronto como surja alguna duda respecto de algún milagro, no cabrá dar crédito al respectivo profeta, a no ser que éste haya desafiado a los más grandes mágicos a que lo realicen, y éstos se hayan declarado impotentes para ello. Pero ahora no entra en nuestro propósito llevar a cabo ese examen individual de los milagros.

OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> • “Pero aunque fuese posible distinguir los milagros de las maravillas e ilusiones de la magia y de los talismanes, ¿cómo se podrá conocer de cierto la veracidad del profeta, si puede muy bien ser que Dios quiera extraviarnos y engañarnos garantizándola con sus milagros? Porque cabe muy bien que sea causa de nuestra perdición eterna todo aquello que el profeta nos dice que será causa de nuestra felicidad, y recíprocamente; y eso, porque Dios haya querido conducirnos a nuestra propia ruina y engañarnos con las palabras de su enviado, puesto que, según vuestra doctrina, no es absurdo ni repugna que Dios extravíe a los hombres y los engañe, ya que el dictamen de la razón natural no es criterio para calificar de bueno ni de malo, respecto de Dios, ninguno de sus actos.,

RESPUESTA. Si se conoce bien cómo y por qué el milagro es prueba de la veracidad del profeta, se conocerá igualmente que esta veracidad es fidedigna. Basta para ello entender qué significa la misión profética y cómo el milagro es prueba de ella. Supongamos, pues, que ante la presencia de un rey y de su ejército, formula un hombre la pretensión de que él es el mensajero enviado por el rey a sus soldados y de que el rey les obli-



ga a obedecerle sumisos en la distribución que les va a hacer de las provisiones [90] y de las tierras otorgadas en feudo. Supongamos que los soldados le exigen una prueba de la veracidad de su pretensión, mientras el rey guarda silencio, y que entonces el supuesto mensajero le dice: "¡Oh, rey! Si soy veraz en lo que pretendo, garantiza mi veracidad levantándote tres veces seguidas de tu trono y volviéndote a sentar en forma y modo distinto del que tienes por costumbre." Si el rey, inmediatamente después de formular su ruego el mensajero, se levanta tres veces seguidas y se sienta a continuación, es claro que todos los presentes adquirirán ciencia cierta de que aquel hombre es mensajero del rey, sin que les venga a las mientes la sospecha de si ese rey tiene por costumbre engañar a sus súbditos, o si, por el contrario, repugna el engaño respecto de él. Es más: si el rey hubiese dicho "Verdad dijiste: yo te he constituido mi mensajero y gerente", es seguro que habría dado a conocer con sus palabras que aquel hombre lo era en verdad. Pues bien: al realizar actos diferentes de los que le son habituales, esos actos valen tanto como si dijese de viva voz: "Tú eres mi mensajero." En esto, que es el acto inicial de diputarlo su representante, de erigirlo en su administrador y delegado; no cabe que haya mentira; la mentira se concibe únicamente que puede haberla en las cosas que se cuentan o refieren; pero el conocimiento de que dicho acto es, efectivamente, una delegación del rey a su mensajero, no cabe duda de que es un conocimiento cierto y necesario. Y por eso nadie niega la veracidad de los profetas por ese motivo, desde ese punto de vista; lo que hacen es, o negar que sean milagros los fenómenos que los profetas presentan e identificarlos con las falaces ilusiones de

la magia, o bien negar la existencia de un Dios locuente, que mande y prohíba, que envíe sus mensajeros a los hombres y que garantice con milagros su veracidad. Mas el que admita y reconozca todo esto y admita asimismo que el milagro es obra de Dios, tiene que poseer ciencia cierta de la veracidad de la misión profética.

RÉPLICA. "Pues bien; suponeos que los hombres ven con sus propios ojos a Dios, y le oyen con sus propios oídos, que les dice: "Este es mi mensajero, que os lo envío para que os enseñe el camino de vuestra felicidad y de vuestra perdición." A pesar de todo, ¿quién os garantizará que Dios, al decir eso, no engaña al mensajero y a los hombres, a los cuales lo envía, anunciándoles como camino saludable el perjudicial y al revés, puesto que tal hipótesis no es imposible a juicio vuestro, ya que, según vosotros, la razón natural no es criterio competente para decidir qué actos son moralmente malos respecto de Dios? Más aún: si suponemos que, sin servirse Dios de mensajero alguno, dijese personalmente y de viva voz a los hombres: "Vuestra salvación está en el ayuno, en la oración y en la limosna, y vuestra perdición en omitir esas prácticas", ¿por dónde nos constaría su veracidad? Porque quizá Dios nos engañase para extraviarnos y perdernos, ya que, según vosotros, la mentira no es en sí misma un acto moralmente malo; y aunque lo fuere, no repugna respecto de Dios lo que nosotros estimamos malo e injusto, aunque de ello se siga la perdición de todas las criaturas."

RESPUESTA. La mentira no es de temer en Dios, porque la mentira sólo cabe en la palabra, y la palabra de Dios no consiste en sonidos o voces ni en signos o letras, que se presten a equívoco o engaño, ya que ella es



tan sólo una idea subsistente en el Ser divino. A cada cosa que el hombre conoce corresponde también en su interior un verbo o noticia mental, en el cual verbo [como interior que es y no expresado] tampoco cabe la mentira. Y eso mismo ocurre respecto de la palabra divina. De modo que, en suma, si la mentira es imposible que se dé en el verbo mental, con eso nos basta para estar seguros contra el peligro de engaño que los adversarios afirman.

Resulta, pues, evidente, por lo dicho, que tan pronto como conste que un hecho es obra de Dios y que está fuera del orden de la potencia humana y que se ha producido simultáneamente con la pretensión profética, constará de manera cierta y necesaria la veracidad del profeta. De modo que la duda, de existir, versará, si acaso, acerca de si el hecho está o no dentro de la capacidad activa del hombre; porque si ya consta que el hecho es obra exclusiva de la omnipotencia de Dios, no quedará jamás resquicio para duda alguna.,

INSTANCIA. "Y los *carismas* o maravillas de los santos, no profetas, ¿los creéis posibles?,"

RESPUESTA. Discrepan los teólogos entre sí acerca de este punto; pero la verdad es que son posibles, pues los *carismas* se reducen a un hecho divino que interrumpe el curso habitual de las leyes naturales y que es producido por Dios a ruegos de un hombre o cuando a este hombre le es necesario, aunque no lo pida. Ahora bien, esto no implica contradicción o absurdo alguno, puesto que es en sí posible y no conduce a ninguna otra imposibilidad. En efecto, el *carisma* no conduce a inutilizar la prueba de la divina misión del profeta, que el milagro envuelve, porque [91] el *carisma* es la maravilla que apa-

rece sin enlace con la pretensión profética de un hombre; si este enlace existe, le llamaremos ya *milagro* y será prueba cierta de la veracidad del pretendiente. Cabe, pues, que aparezca hasta en manos de un hombre malvado, si este hombre no se arroga la misión profética, pues en sí mismo tal hecho divino es posible <sup>1</sup>.

INSTANCIA. "¿Y es también posible en sí mismo que Dios haga aparecer un milagro en manos de un falsario o mentiroso?,"

RESPUESTA. El milagro, enlazado con la pretensión profética, vale tanto como si Dios dijera: "Verdad dices: tú eres mi enviado.,". Ahora bien, es absurdo e imposible, por su misma esencia, que el embustero diga verdad. Aquel a quien Dios ha dicho: "Tú eres mi enviado.,", tiene que ser ya su enviado y dejar de ser embustero. Es imposible conciliar entre sí estos dos hechos: uno, el ser embustero, y otro, el milagro, que equivale a decir Dios: "Tú eres mi enviado.,". Y es imposible conciliarlos, porque el primer hecho, el ser embustero, significa que Dios no le ha dicho: "Tú eres mi enviado.,"; y el

<sup>1</sup> Cfr. *Summ. theol.*, p. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 178, a. 2: «Utrum mali possint miracula facere», donde dice: «Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem: et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedicatae confirmationem: alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis: *primo* autem *modo* miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat: quod etiam interdum per malos fit; et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere....; *secundo* autem *modo* non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios.»

Cfr. *ibid.*, q. 6, a. 2, ad 3<sup>um</sup>: «Aliquibus absque charitate datur donum prophetiae.» — *Ibid.*, q. 172, a. 4.



segundo, el milagro, significa que le ha dicho: "Tú eres mi enviado.", El hecho del rey, en el ejemplo que antes pusimos, significaba evidentemente lo mismo que si el rey hubiese dicho de palabra: "Tú eres mi enviado.", Queda, pues, con esto demostrado que obrar de ese modo es en sí imposible porque es absurdo, y lo absurdo carece de posibilidad.

Y aquí termina esta parte tercera. Comencemos, pues, seguidamente a establecer la misión profética de Mahoma y las verdades reveladas que de parte de Dios enseñó.

## PARTE CUARTA

### SOBRE LA REVELACION PROFETICA

---

*Consta de cuatro capítulos: 1.º Demostración de la verdad de la misión profética de Mahoma. — 2.º Demostración de la verdad de los dogmas por éste revelados, relativos a la resurrección, juicio, pruebas del puente o «asirat» y balanza de las acciones y castigo de la tumba. Consta de un prólogo y dos artículos. — 3.º Sobre el «imamato». Consta de tres puntos. — 4.º Explicación de cuáles sectas deben ser excomulgadas y cuáles no, con indicación de los cánones fundamentales que conviene seguir para la excomunión. Con este capítulo se pone fin al libro.*



## CAPITULO PRIMERO

Demostración de la verdad de la misión profética de Mahoma.

SOLAMENTE necesitamos establecer la verdad de esta tesis contra tres sectas:

SECTA 1.<sup>a</sup> *Los isauíes* <sup>1</sup>. — Opinan éstos que Mahoma fué enviado por Dios como profeta, pero solamente para los árabes y no para las otras gentes. Esta opinión es evidentemente falsa, porque ellos reconocen que Mahoma fué en realidad de verdad, un enviado de Dios, y sabido es que el enviado de Dios no miente; ahora bien, Mahoma aseguró que él era enviado de Dios para todas las criaturas racionales, y, además, él, personalmente, envió de su parte embajadores al rey de Persia, al emperador de Bizancio y a los demás príncipes extranjeros, como así consta por tradición auténtica. Luego lo que los *isauíes* afirman es absurdo y contradictorio.

SECTA 2.<sup>a</sup> *Los judíos*. — Estos niegan la veraci-

<sup>1</sup> Esta secta judaica llamóse así porque admitía la misión divina de Jesús (cuyo nombre arábigo es *Isa*), como último profeta, enviado por Dios a los hijos de Israel, y la de Mahoma, como último profeta, enviado por Dios a los árabes. — Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, tomo II, pág. 211, donde se dan más informes sobre los *isauíes*.



dad de Mahoma; pero no por consideración particular a Mahoma y a sus milagros, sino porque pretenden que no ha existido profeta alguno después de Moisés. Y así, niegan la misión profética de Mahoma y de Jesús. Conviene, por tanto, que demostremos contra ellos la misión profética de Jesús, porque quizá les sea más difícil comprender el carácter sobrenatural del Alcorán, considerado como un milagro de elocución, que no el de la resurrección de los muertos y curación de ciegos y leprosos. Y después les podremos argüir en esta forma: "¿Qué razón es la que os mueve a establecer diferencias entre el profeta que demuestra la veracidad de su misión resucitando muertos y el que la prueba transformando su báculo en serpiente?". A la cual pregunta no encontrarán jamás respuesta adecuada [92], limitándose por ello a involucrar la cuestión por medio de las dos siguientes objeciones:

OBJECIÓN 1.<sup>a</sup> "La derogación de la ley religiosa de Moisés por medio de las leyes de otros profetas es imposible en sí misma, porque implica alteración y cambio, que repugnan respecto de Dios."

RESPUESTA. La vacuidad de esta objeción se comprenderá entendiéndola bien el significado de *derogación*. La derogación o abrogación consiste en la promulgación de un decreto, el cual expresamente suprime o invalida otro decreto vigente, cuya vigencia en lo sucesivo queda ya condicionada por las exigencias del decreto derogante.

No hay imposibilidad intrínseca alguna en que el amo le diga a su siervo "levántate", sin restricciones y sin indicarle cuánto tiempo debe estar levantado, por más que el amo sepa muy bien que el estar de pie el

siervo habrá de durar tan sólo mientras que esa postura le sea conveniente, y por más que conozca asimismo cuánto ha de ser esa duración; a pesar de todo, el amo no informa de eso al siervo, el cual entiende que le ha mandado estar de pie sin restricción ni limitación, y que, por tanto, debe continuar derecho siempre, a no ser que el amo le diga que se siente; y sólo entonces se sentará. Mas, en tal momento, no cabrá imaginar, por eso, que el señor haya cambiado de propósito o que haya averiguado una conveniencia que antes ignorase y que en este momento ha advertido. Es más: hasta cabe que el amo conozca de antemano cuánto tiempo conviene que esté de pie, y conozca asimismo que la utilidad del siervo está en que ignore esa duración y en que reciba la orden de estar de pie sin limitaciones, a fin de que permanezca constantemente sumiso a su autoridad; pero que luego, una vez cambiadas las circunstancias de la conveniencia del siervo, le ordene que se siente.

De esta misma manera, pues, conviene entender los cambios introducidos por Dios en las disposiciones de las leyes religiosas: la misión divina de un profeta nuevo no deroga por sí sola a la ley religiosa anterior a él, ni tampoco a la mayoría de sus disposiciones o decretos, sino únicamente a una parte de éstos, tales como, por ejemplo, el cambio de *alquibla* u orientación para la oración, la permisión de ciertos actos, antes ilícitos, etc.; y estos cambios se introducen, porque se trata de cosas cuya conveniencia varía con los tiempos y las circunstancias; pero nada de esto importa cambio en Dios, ni conocimiento nuevo de algo que antes ignorase, ni contradicción alguna.

Esta objeción, por otra parte, obligaría a los judíos



mismos a no admitir religión alguna revelada por Dios, desde Adán hasta Moisés, y a negar, por ende, la divina misión de Noé y Abraham y sus leyes religiosas; en lo cual ya no se distinguirían de los que rechazan la misión divina de Moisés. Ahora bien, todas estas negaciones van contra hechos históricos que constan de cierto por auténtica tradición.

OBJECIÓN 2.<sup>a</sup> "Moisés afirmó que su ley subsistiría, mientras subsistiesen los cielos y la tierra, y aseguró también que él era el sello de los profetas."

RESPUESTA. Esta objeción es bien débil, si se atiende a dos consideraciones:

1.<sup>a</sup> Si fuese verdad que Moisés aseguró eso, no hubieran aparecido por mano de Jesús los milagros que realizó, ya que estos milagros implicaban necesariamente la declaración por Dios de la verdad de su misión profética. ¿Cómo, en efecto, iba a garantizar Dios por medio de milagros la veracidad de aquél que de hecho desmentía a Moisés, a quien Dios mismo había declarado veraz? ¿Es que negáis la realidad efectiva de los milagros de Jesús, o es que creéis que el resucitar a los muertos no es prueba de la veracidad del que presenta ese milagro como testimonio de su divina misión? Porque si alguno de estos dos puntos lo niegan, se verán forzados los judíos a negarlos asimismo respecto de la ley de Moisés, sin que de esto les sea posible encontrar un efugio. Y si esto tienen que reconocerlo, deben concluir en definitiva que fué un falsario el que les transmitió, como palabra auténtica de Moisés, la afirmación de que él era el sello de los profetas.

2.<sup>a</sup> Esta objeción la inventaron los judíos, después de la misión profética de Mahoma y después de su muer-

te. Si ese texto de Moisés hubiese sido auténtico, es seguro que lo hubieran utilizado los judíos contemporáneos de Mahoma, para argüir contra la verdad de su misión profética, cuando se veían forzados por la violencia de las armas a aceptar el islam. Mucho más si se advierte que Mahoma daba crédito a Moisés y se servía del texto de la *Tora* para disputar contra los judíos. Y, sin embargo, jamás éstos le opusieron esas palabras de Moisés como objeción, a pesar de que, si lo hubieran hecho, siendo ellas auténticas, habríanle obligado a callar; suceso que, por su resonancia, no hubiera dejado de llegar hasta nuestra noticia. Ni es de pensar que [93], pudiendo emplear tal objeción, la omitieran, puesto que ardían en deseos de zaherir a la religión de Mahoma por todos los medios posibles, a fin de preservarse así contra el peligro de que se veían amenazados en sus personas, bienes y familias....

SECTA 3.<sup>a</sup> *Los cristianos*, que admiten como posible la derogación de una ley religiosa por otra, pero que niegan la divina misión de nuestro Profeta, por cuanto que niegan que el Alcorán sea un milagro que la pruebe. Dos métodos cabe seguir para demostrar la misión profética de Mahoma por los milagros.

MÉTODO 1.<sup>o</sup> Consiste en demostrarla, mediante el solo milagro del Alcorán, diciendo: El milagro no significa otra cosa que un hecho que se realiza anejo simultáneamente a la pretensión del profeta, que lo presenta como testimonio de su veracidad y en forma tal, que las gentes no son capaces de contradecirlo. Ahora bien, consta históricamente que Mahoma retó o desafió a los árabes a que imitasen su Alcorán; y a pesar de que se distinguían por su afición extraordinaria a la elocuencia,



no le contradijeron, pues de haberle contradicho, constaría. El más adocenado de los poetas árabes, si se veía retado, aceptaba el desafío y se trababan verdaderos certámenes, en que era corriente que se disputasen unos a otros el triunfo. No cabe, por lo tanto, negar ni que Mahoma desafió a los árabes con el Alcorán, ni que ellos dominaban el arte de la elocución literaria, ni que tenían grandísimo empeño en refutar la veracidad de la misión profética de Mahoma por todos los medios posibles, a fin de defender su propia religión, vidas y haciendas, librándose de los violentos ataques de los primeros musulmanes. Tampoco cabe negar la impotencia o incapacidad de los árabes para conseguirlo, puesto que, si hubieran podido, lo hubieran hecho, ya que es un instinto habitual y común el que impulsa al hombre a defenderse contra un peligro que amenaza perderle, siempre que es capaz de rechazarlo. Y si lo hubiesen hecho, constaría y habría llegado la noticia hasta nosotros. Todas estas premisas, o constan por tradición auténtica de testimonios fidedignos, o son axiomas basados en las costumbres que son corrientes entre los hombres; es decir, que se trata de premisas que engendran certeza; y, por consiguiente, no es necesario hacer más prolija la demostración.

Además, con un método análogo a éste, se demuestra la misión profética de Jesús; y, por lo tanto, no puede negarlo el cristiano. En efecto, aplicando ese mismo método a Jesús, si alguien negase que Jesús pretendió poseer la misión profética, o que adujo como testimonio de su veracidad los muertos por él resucitados, o que realmente devolvió a éstos la vida, o que nadie puso en tela de juicio la verdad de estos hechos, o, en fin, si alguien dijese que, aunque fué refutada esta verdad, no ha llegado la no-

ticia hasta nosotros, sería justo responder que todas estas negaciones carecían de fuerza para el que admita el principio fundamental de la revelación divina por medio de los profetas.

OBJECIÓN. “Pero ¿en qué consiste la sublimidad del Alcorán como milagro de elocución?”

RESPUESTA. Consiste en la grandilocuencia, copia y claridad de su lenguaje, unidas a su maravilloso estilo poético, que se sale de todas las maneras de composición corrientes en la literatura de los árabes, es decir, de todos sus géneros literarios, de sus discursos, de sus poemas, etc. La unión de este estilo y de aquella grandilocuencia es un milagro que está fuera de las facultades humanas. Ciertamente es que quizá parezcan poseer esa misma grandilocuencia algunos poemas y discursos de los árabes, y hasta quizá conste históricamente de algunos que, para contradecir a Mahoma, intentaron imitar su estilo, después de haberlo aprendido del Alcorán; pero hicieronlo sin la grandilocuencia de éste y aun con evidente pobreza de ingenio, como se advierte en las fútiles bagatelas que, imitando la prosa rimada del Alcorán, compuso el impostor Mosailima para echárselas de profeta <sup>1</sup>, y que, como otras composiciones semejantes <sup>2</sup>, han sido

<sup>1</sup> Mosailima, contemporáneo de Mahoma, pretendió sucederle a su muerte; pero fué vencido y muerto, con sus secuaces, por el general Jálid, durante el califato de Abubéquer. Cfr. Dozy, *Essai sur l'hist. de l'islamisme*, 167-9.

<sup>2</sup> El texto que Algazel aduce como ejemplo de la prosa rimada de Mosailima, imitada del Alcorán, dice así, transcrita con caracteres latinos: *Alfil; juama idrac ma alfil? laho dsanbon uatsil, uajartum tauil*. Su traducción aproximada es ésta: «El elefante. ¿Y qué es el concepto de lo que es el elefante? Tiene un rabo de cuerda de cáñamo y una larga trompa.»



siempre objeto de burla y de desprecio, por su pobreza de ingenio, para los literatos de talento. En cambio, todos los árabes, sin distinción, han coincidido en calificar de verdadera maravilla la grandilocuencia del Alcorán, sin que ni uno solo de ellos se sepa que se haya permitido zaherir con sus críticas la elocución del Libro Santo. Por consiguiente, éste es un milagro que está por encima de las facultades humanas, por razón de aquellas dos cualidades, es decir, por la unión de ambas en su lenguaje.

**RÉPLICA.** “Pero quizá a los árabes no se les ocurriera pensar en contradecir al Alcorán, porque estuviesen muy ocupados en guerrear y combatir. De modo que, si se lo hubiesen propuesto, de seguro que habrían podido. O bien, existirían otros obstáculos que les impedirían ocuparse en ello.”

**RESPUESTA.** Decir eso es una extravagancia, puesto que [94] más fácil les era a los árabes rechazar el reto de Mahoma luchando con él en un certamen literario, que no respondiendo a su desafío con la espada; y no lo hicieron, a pesar de los graves daños con que los musulimes les amenazaban, es decir, las cárceles, la muerte, el cautiverio y las invasiones militares de sus enemigos. Por otra parte, esa objeción en nada daña a la tesis que nosotros sostenemos; porque si a los árabes no les ocurrió pensar en contradecir al Alcorán a causa de estar ocupados en la guerra, su abstención no pudo ser debida más que a la divina providencia que así lo dispuso, ya que el abstenerse de hacer lo que es, no sólo posible o fácil, sino habitual, ya es uno de los mayores milagros. Si un profeta dijese: “La prueba de mi veracidad consiste en que yo moveré hoy mi dedo y nadie me lo podrá im-

pedir”, y si, efectivamente, nadie se lo impidiese en aquel día, quedaría demostrada su veracidad y sería uno de los mayores milagros el hecho de que no pudiesen los hombres impedirselo, estando ellos sanos y teniendo íntegros sus miembros; y si, suponiendo que los hombres pudiesen impedirselo, no lo hicieran porque no sintiesen ganas de ello y se abstuviesen sin razón alguna, sería también uno de los mayores milagros, en el caso de que tuvieran una necesidad real y urgente de librarse de la dominación de aquel profeta, que amenazaba someterles a su yugo en sus personas y en sus bienes. Todo esto es de una evidencia indiscutible. Tal es el método que hay que seguir para demostrar contra los cristianos la misión profética de Mahoma. Y si se obstinan en negar alguna de las evidentes premisas de esta demostración, no debes hacer otra cosa, sino argüirles con una negación, semejante a la suya, respecto de los milagros de Jesús.

**MÉTODO 2.º** Consiste en demostrarla por el conjunto de los hechos milagrosos que fueron realizados por el Profeta, tales como hendir la luna, hablar los animales irracionales, brotar el agua de entre sus dedos, alabar a Dios los guijarros puestos en su mano, multiplicar una pequeña cantidad de comida y otros milagros que, como éstos, prueban la veracidad de su misión profética.

**OBJECIÓN.** “Pero de cada uno de esos hechos no consta su verdad por tradición auténtica y jamás interrumpida.”

**RESPUESTA.** Aunque concediéramos eso, en nada perjudicaría a nuestra demostración, siempre que constase por tradición auténtica y no interrumpida la verdad del conjunto de todos los hechos. Es lo mismo que su-



cede con la valentía de Alí y la generosidad de Hátim<sup>1</sup>, las cuales virtudes constan con evidencia absoluta y de manera cierta por auténtica tradición no interrumpida, aunque no consten de igual manera todos los hechos individuales, porque del conjunto de estos hechos, conocido con toda certeza, se infiere que ambos poseyeron la cualidad de la valentía y de la generosidad. Pues asimismo el conjunto de todos esos fenómenos maravillosos consta para el muslim con la certeza propia de las tradiciones auténticas y no interrumpidas, sin que le quepa la menor duda.

Y si algún cristiano dijere: "Es que esos hechos no me constan a mí por tradición auténtica, ni tomados en conjunto, ni individualmente cada uno de ellos", se le podrá contestar: "Es que si un judío se retirase a una región cualquiera y allí viviese aislado y sin comunicar con los cristianos, y luego pretendiese negar la verdad de los milagros de Jesús, fundado en que a él personalmente no le constaban por tradición auténtica y no interrumpida, porque la tradición que a él le ofrecían como prueba era tradición oral de cristianos, sospechosa para él, ¿cómo podrían los cristianos refutar al que tal dijese? No habría otro remedio que decirle que le era indispensable comunicar y convivir con las personas a las cuales les constan los milagros de Jesús por auténtica tradición, a fin de que a él también lleguen a constarle de

<sup>1</sup> Alí, hijo de Abutálib, fué primo y yerno de Mahoma y el cuarto de los califas, sucesor de Otsmán. Por su valor legendario se le conoce con el sobrenombre proverbial de «El victorioso león de Dios». — Hátim el Taí, anterior al islam, es entre los árabes el prototipo de la liberalidad, tanto, que de todo hombre que es muy generoso dícese proverbialmente que es un *Hátim Taí*.

igual manera, pues al sordo y al que se finge tal no le constan tampoco por tradición los relatos de las gentes., Esta misma, pues, sería nuestra respuesta al que nos negase, de los cristianos, la existencia de tradición auténtica demostrativa, para él, de los milagros de Mahoma.



## CAPÍTULO SEGUNDO

*Demostración de la necesidad de la fe en los dogmas que la revelación consigna y cuya posibilidad la razón demuestra.*

CONSTA este capítulo segundo de un prólogo y dos artículos.

PRÓLOGO. Lo que no consta de cierto por evidencia inmediata, se divide en tres categorías: o bien es conocido por demostración de la sola razón, sin el auxilio de la revelación, o bien es conocido por el solo testimonio de la revelación, sin el auxilio del razonamiento, o bien es conocido por ambos criterios a la vez<sup>1</sup>.

A la categoría primera, es decir, a lo conocido por la sola razón [95], sin la revelación, pertenece la creación del mundo, la existencia del Creador, su omnipotencia, ciencia y voluntad. Mientras no consten de cierto todas estas verdades, no podrá tampoco constar el hecho de la revelación divina, ya que ésta se funda sobre el atributo de la palabra o lenguaje divino; luego mientras no conste que en Dios hay *verbum mentis*, no constará el hecho de la revelación; luego todo lo que se preexige como

<sup>1</sup> Compárese la actitud adoptada por Algazel en todo este prólogo con la doctrina de Santo Tomás en la *Summa c. g.*, l. I, cs. 1-8, y en la *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 1.

premisa para afirmar que en Dios existe el verbo mental, será imposible demostrarlo por este mismo verbo mental o palabra divina. De modo que será imposible demostrar por la revelación la verdad de todos los dogmas que tengan como fundamento el dogma del atributo divino del lenguaje y hasta también la de este mismo dogma (al menos a juicio nuestro), pues, como ya lo insinuamos anteriormente<sup>1</sup>, no han faltado teólogos, y de los concienzudos, que lo hayan pretendido y se hayan esforzado en conseguirlo.

A la categoría segunda, es decir, a los dogmas conocidos por el solo testimonio de la revelación, pertenecen exclusivamente todos aquellos sobre los cuales la razón decide que son meramente posibles, pues, en efecto, sólo por revelación divina puede averiguarse cuál de dos cosas igualmente posibles existe realmente. Así es como nosotros conocemos por el testimonio de la revelación los dogmas de la resurrección de los muertos y del juicio final, los premios y castigos de la vida futura y otros análogos.

A la categoría tercera, es decir, a los dogmas conocidos por la razón y la revelación, pertenecen aquellos que, cayendo dentro de la esfera de acción del entendimiento humano, son posteriores lógicamente al dogma de la divina palabra. Tales son el dogma de la visión beatífica, el de la creación exclusivamente por Dios de todos los movimientos y accidentes y otros dogmas análogos a éstos.

Ahora bien, todos los dogmas que constan por el testimonio de la revelación, si al ser examinados por la ra-

<sup>1</sup> Véase *supra*, parte I, tratado 2.<sup>o</sup>, proposición 7.<sup>a</sup>



zón se ve que son posibles, hay obligación de creerlos como ciertos, siempre que sean decisivas o concluyentes las pruebas textuales o documentos revelados que los consignan, es decir, siempre que el sentido obvio de su letra y la autenticidad de los testimonios que garantizan su origen revelado, no ofrezcan motivo alguno de duda. Si el sentido de los textos o la autenticidad de su testimonio es tan sólo opinable, entonces la obligación de creer será también opinable tan sólo. Porque téngase presente que el acto de fe verbal y mental es un acto moral que, como los demás actos morales o religiosos, puede ser perfectamente obligatorio, aunque la obligación se base tan sólo en pruebas opinables. De cierto sabemos, efectivamente, que los Compañeros de Mahoma contradijeron la doctrina de quienes afirmaban que el hombre es creador de alguna cosa o de algún accidente; y, sin embargo, para negar tal doctrina, basáronse exclusivamente en este texto revelado <sup>1</sup>: "Dios es creador de toda cosa." Ahora bien, sabido es que cuando un texto, como éste, es general y susceptible de particularización, pero cuya generalidad es tan sólo probable, ya el dogma que en él se base no podrá pasar de probable a cierto, sino mediante pruebas de razón (conforme a los métodos lógicos de demostración que nosotros hemos explicado en este libro) que así lo demuestren. Pues bien: los Compañeros de Mahoma sabemos perfectamente que negaron la ortodoxia de aquella doctrina, antes de examinar las pruebas lógicas de razón natural que demostrasen su certeza. Luego, según esto, no hay que creer que los Compañeros de Mahoma se atuviesen a razones meramente

<sup>1</sup> Alcorán, VI, 102.

probables para resolver tan sólo las cuestiones jurídicas o morales, sino, como se ve por ese ejemplo, también para resolver los problemas dogmáticos.

Si la razón dicta que el texto revelado es imposible o absurdo, entonces se deberá interpretar alegóricamente su letra, porque no se concibe que la revelación contenga algo que la razón decisivamente contradice. La mayor parte de los textos, cuyo sentido literal es antropomórfico, no son auténticos; y los que son auténticos, no consta con certeza su sentido de manera decisiva, sino que son susceptibles de exégesis alegórica.

Finalmente, si la razón vacila y duda respecto de algún texto, sin poder decidir si es absurdo o posible su sentido literal, entonces hay obligación de creer en él, prestando asentimiento a la autoridad de la revelación. De modo que basta, para que la obligación de creer exista, el hecho de que la razón no dicte la imposibilidad o absurdo de un texto, y no es preciso para ello que la razón dicte positivamente su posibilidad. Entre estos dos criterios media una diferencia tan grande, que es fácil no pueda ser apreciada por entendimientos poco despiertos. Es, en efecto, muy diferente decir: "Yo sé que la cosa es posible.", y decir: "No sé si la cosa es imposible o si es posible." Entre ambas proposiciones hay tanta distancia como entre el cielo y la tierra, pues la realidad, objeto de la primera, es posible para Dios, mientras que la segunda no lo es. La proposición primera afirma el conocimiento de la posibilidad, mientras que la segunda afirma la falta de conocimiento de la imposibilidad. En ambos casos es posible la obligación de creer.

ARTÍCULO 1.º Dictamen de la razón [96] acerca de los textos revelados en que se contienen los dogmas de



la resurrección de los muertos y juicio final, castigo del sepulcro, prueba del *sendero* o *asírat* y prueba de la balanza <sup>1</sup>.

**RESURRECCIÓN.** Esta palabra significa lo mismo que repetición de la creación. Testimonios concluyentes de la revelación divina demuestran que la resurrección de los muertos acaecerá. Por otra parte, su acaecimiento es tan posible, a la luz de la razón, como lo es la creación inicial, ya que el retornar los muertos a la vida equivale a una segunda creación, y no hay diferencia alguna entre esta creación y la inicial, pues si a la segunda se le llama *repetición* o *retorno*, es sólo respecto de la creación inicial que le antecedió, y el que tuvo poder para la primera lo tendrá igualmente para la segunda. Esto es cabalmente lo que dice Dios en el *Alcorán* (XXXVI, 79): "Diles que Aquel que los creó por vez primera, los revivirá."

**OBJECCIÓN.** "Pero qué es lo que decís: ¿Es que se aniquilan por la muerte las sustancias o cuerpos humanos con sus accidentes, y luego retornan o resucitan ambas cosas juntamente, o es que se aniquilan los accidentes tan sólo, sin las sustancias, para resucitar luego los accidentes?"

**RESPUESTA.** Ambas hipótesis son posibles, y la revelación nada decisivo consigna que obligue a adoptar en concreto una de estas dos soluciones contingentes. Uno de los dos modos de resurrección sería, pues, que se aniquilasen los accidentes, subsistiendo entre tanto el

<sup>1</sup> Sobre el contenido y significación de todos estos dogmas islámicos, relativos a la vida futura, cfr. Asín, *Algazel*, págs. 663-680, y *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, págs. 148, 236, 241, 251, etcétera.

cuerpo humano informado por la forma del polvo de la tierra, por ejemplo. En tal caso, habrían desaparecido del cuerpo humano la vida, el color, la humedad, la organización, la figura y todos los accidentes. La resurrección, entonces, significará que vuelvan al cuerpo esos accidentes, bien sean los mismos individualmente que el cuerpo tenía, bien sean otros semejantes a los desaparecidos. Según nuestra doctrina, el accidente no subsiste más que un instante; la vida es un accidente; y lo que existe en cada instante es otro accidente; de modo que el hombre es aquel hombre mismo, por razón de su cuerpo, que es uno solo e idéntico, pero no por razón de sus accidentes, puesto que cada accidente que se renueva es ya distinto del otro anterior. Mas para que la resurrección sea real, no es condición indispensable suponer que los mismos accidentes retornen a la existencia. Esto lo decimos sólo porque algunos teólogos de nuestra escuela tienen por imposible o absurdo el retorno de los accidentes, cosa que es falsa, aunque la demostración de su falsedad exigiría largos razonamientos, innecesarios para nuestro objeto presente.

El otro modo de resurrección sería que se aniquilasen también los cuerpos y resucitasen después, siendo totalmente creados por segunda vez.

**RÉPLICA.** "Pero entonces, ¿en qué se distinguiría el hombre resucitado, del primitivo, semejante a él? ¿Ni qué sentido puede tener eso, que dices, que el resucitado es, en esencia, el mismo hombre primitivo, si éste, una vez que se aniquiló, quedó privado de su esencia, la cual, por tanto, no puede tornar a existir?"

**RESPUESTA.** Lo aniquilado es de dos clases, por respecto a la ciencia de Dios: aniquilado, que existió an-



teriormente, y aniquilado, que no tuvo existencia anterior. Asimismo, el no-ser, en la eternidad considerado, es de dos clases: no-ser, que tendrá existencia en lo futuro; y no-ser, que Dios sabe que no existirá. Esta división del no-ser, respecto de la ciencia divina, es innegable. La ciencia divina comprende en su esfera a ambas categorías, lo mismo que su omnipotencia abarca también a ambas. Esto supuesto, la resurrección significa que sea reemplazado por el ser el no-ser que existió anteriormente; y la palabra *semejante*, aplicada al ser resucitado, significa que sea creada la existencia para el no-ser que antes no existió. Esto es lo que significa el retorno de la resurrección. De modo que si al cuerpo se le supone permaneciendo y sólo se reduce el problema a la innovación de accidentes semejantes a los primitivos, con ello basta para que la fe en el dogma revelado se mantenga incólume y libre de toda clase de objeciones y dudas, nacidas de la idea del "retornar," y de la distinción entre el ser resucitado y su semejante.

Sobre este problema hemos discurrido más largamente en el *Libro de la precipitación*, donde, para refutar la doctrina de los filósofos, nos apoyamos en la inmortalidad del alma, que ellos admiten, por cuanto la suponen inextensa, y en la hipótesis de que esa alma vuelva a gobernar al cuerpo resucitado, bien sea este cuerpo resucitado aquel mismo cuerpo que el hombre tuvo en esta vida, bien sea otro distinto. Mas esta demostración del dogma de la resurrección no se armoniza bien con lo que nosotros personalmente creemos, pues aquel libro lo compusimos para refutar la doctrina de los filósofos, no para defender y fundamentar la doctrina de la verdad; y como ellos suponen que el hombre es lo que es

por razón de su alma, y que la ocupación de ésta en el gobierno del cuerpo es como algo accidental a ella, y que el cuerpo es un instrumento suyo, por eso les forcé a creer en el dogma de la resurrección, como una consecuencia necesaria de la inmortalidad del alma que ellos admiten [97], puesto que esa alma puede volver a gobernar un cuerpo cualquiera. Pero ahora, el examen indispensable para el estudio pormenorizado de este problema nos llevaría a analizar la esencia del espíritu, del alma y de la vida, temas que no son propios de la teología, porque a ésta no compete el profundizar los intrincados y últimos problemas de *los inteligibles*. Baste, pues, con lo ya expuesto para poner en claro lo que es discreto saber para creer lo que la revelación con-signa<sup>1</sup>.

**CASTIGO DEL SEPULCRO.** Testimonios concluyentes de la revelación divina demuestran que acaecerá, pues consta por auténtica tradición de Mahoma y de sus Compañeros, que en sus plegarias pedían a Dios les librase de él. Es también vulgar y muy conocido que Mahoma, al pasar junto a dos sepulcros, dijo que aquellos dos difuntos eran allí castigados. También demuestra la verdad de este dogma aquel texto revelado (*Alcorán*, XL,

<sup>1</sup> Compárese toda esta doctrina con la que Santo Tomás desenvuelve en la *Summa c. g.*, l. IV, c. 80: «Objectiones contra resurrectionem», y c. 81: «Solutio praemissarum objectionum». El *Libro de la precipitación*, a que Algazel alude, es, como ya dijimos, el que en árabe se titula *Teháfot alfalasifa*, y que los escolásticos conocieron, traducido al latín, bajo el título de *Destructio Philosophorum*. La cuestión, a que en este pasaje se refiere Algazel, es la núm. XX de ese libro, titulada: «Falsedad de la negación (por los filósofos) de la resurrección de los cuerpos, del retorno de los espíritus a éstos, de la realidad del infierno y del paraíso corpóreos.» Cfr. Asín, *Algazel*, 143.



48-49): "La familia de Faraón fué envuelta en las penas del castigo, es decir, en el fuego, al que se la expone mañana y tarde., Por otra parte, su acaecimiento es posible. En consecuencia, hay obligación de asentir o dar crédito a su verdad.

Su posibilidad es evidente, ya que si los *motáziles* la niegan, es tan sólo porque dicen: "Nosotros vemos la persona del difunto con nuestros propios ojos, y vemos que no sufre castigo alguno. Y, aparte de eso, cabe muy bien que las fieras hayan despedazado al muerto y se lo hayan comido., Mas todo esto es una necedad, pues por lo que toca al testimonio de los ojos, no puede recaer sino sobre lo exterior del cadáver, mientras que el órgano corpóreo que sufre el castigo es, sin duda, alguna partícula del corazón o del interior del difunto, sin que sea condición indispensable del castigo el que se revele, al exterior del cadáver, por algún movimiento de éste. Más aún: el que mira por fuera al cuerpo de uno que duerme, no ve lo que éste siente al soñar, no se da cuenta ni de lo que goza imaginariamente, ni de lo que sufre soñando que le pegan, etc.; y si se despierta el que dormía y refiere lo que vió, lo que sintió, lo que gozó y sufrió, a alguien que no sepa lo que es soñar, de seguro que se apresurará éste a contradecirle, fundándose para ello, erróneamente, en el aspecto reposado del cuerpo del durmiente mientras dormía, lo mismo que los *motáziles* niegan la realidad del castigo del sepulcro, fundados en el testimonio de los sentidos externos. Y por lo que toca al cadáver que fué devorado por las fieras, cabe, en último término, resolver la dificultad diciendo que el vientre de la fiera que lo devoró es su sepulcro y que Dios puede devolver la vida a una partecilla cualquiera del cadáver allí sepultado,

con la cual sienta el dolor del suplicio, pues no todo el que sufre un dolor lo siente en todo su cuerpo.

INTERROGATORIO DE LOS ÁNGELES MÓNCAR Y NAQUIR. Este dogma es también verdad que se debe creer, porque consta en la revelación y es posible. En efecto, para que tal interrogatorio sea posible, no es preciso sino que los ángeles se puedan hacer entender del difunto por medio de una voz o sin este medio, y que el difunto los entienda; y para entenderlos, no le hace falta más que estar vivo; y como el hombre no entiende con todo su cuerpo, sino con una partícula de lo interior de su corazón, para Dios es perfectamente posible y hacedero el revivir esa partícula, con la cual el cadáver comprenda el interrogatorio y a él responda.

OBJECIÓN. Claro es que todavía les queda a los adversarios el recurso de decir: "Pero nosotros, si vemos al cadáver, no vemos, en cambio, a los ángeles Mónkar y Naquir; ni oímos tampoco su voz al interrogar al difunto, ni la de éste al contestar.,

RESPUESTA. Si la dificultad tuviese fuerza en este caso, tendríala también para negar que Mahoma veía realmente al ángel Gabriel, cuando éste se le aparecía, y que oía sus palabras, y que el ángel oía asimismo las de Mahoma al responderle. Ahora bien, es imposible que quien crea sinceramente en la verdad de la revelación divina niegue tales hechos, ya que, para ser posibles, basta con que Dios crease la audición de las palabras de Gabriel y la visión de su persona en el alma de Mahoma y que, a la vez, dejase de crear esos mismos fenómenos en los espíritus de los que estuvieran presentes a la escena, incluso en el espíritu de Aixa, esposa de Mahoma, cuando estaba presente y cerca de éste en los



momentos en que de Dios recibía las manifestaciones de su inspiración. El negar esto no puede obedecer sino a irreligiosidad impía y a desconocimiento de la amplitud de la divina omnipotencia, error que ya anteriormente hemos refutado. Además, sería necesario negar también lo que experimenta el que duerme, cuando en sueños oye con toda realidad [98] voces terroríficas que le atormentan. Y si no fuese por el testimonio de la propia experiencia, seguramente que se apresuraría también a negar su veracidad todo el que oyese después al durmiente referir sus estados de alma durante el sueño. Además, el que se resiste a admitir que el poder de Dios sea capaz de realizar hechos como éstos, tiene que reconocer su error si los compara con otros mucho más difíciles, cuales son la creación de los cielos y la tierra con todas las maravillas que encierran, pues la causa que mueve a los herejes a negar su asentimiento a estos hechos debiera moverles también (porque la causa es la misma) a negar su asentimiento a la verdad de la generación del hombre, el cual, a pesar de las maravillas que en sí encierra, es creado de una gota de sucio esperma. Sólo el testimonio de los sentidos externos es el que les fuerza a prestar asenso a este hecho. Así, pues, no existiendo prueba apodíctica que demuestre que el hecho es imposible o absurdo, no debe ser negado sólo porque se crea que es inverosímil o raro.

**LA BALANZA.** También es verdad este dogma, porque lo consignan testimonios concluyentes de la revelación; y como además es posible, hay obligación de creerlo.

**OBJECIÓN.** “Pero ¿cómo se pesarán los actos humanos, siendo, como son, accidentes y habiéndose ya ani-

quilado? Porque lo aniquilado no es posible pesarlo. Y si se quiere suponer que vuelvan a existir por creación nueva, realizada en el cuerpo de la balanza, será imposible, porque lo es también el resucitar los accidentes. Y luego, ¿cómo se podrá crear el movimiento de la mano del hombre (movimiento que fué un acto suyo virtuoso) en el cuerpo de la balanza? ¿Será haciendo que la balanza se mueva con el movimiento ese creado? Entonces, será movimiento de la balanza y no de la mano del hombre. Y si la balanza no se mueve, resultará que el movimiento, creado por Dios, habrá sucedido en un cuerpo que no se moverá por ese movimiento, lo cual es absurdo. Además, si se mueve, la inclinación de la balanza será mayor, o menor, en la medida en que lo sea la duración y la frecuencia de su movimiento, y no según la mayor o menor importancia o valor de los méritos morales de los actos humanos. Y, sin embargo, es evidente que el movimiento de una sola parte del cuerpo humano tiene a veces una culpabilidad moral muchísimo mayor que el movimiento del cuerpo entero, lo cual sería absurdo.”

**RESPUESTA.** Interrogado el Profeta acerca de esto, dijo: “Se pesarán las hojas en que las acciones humanas habrán sido registradas por los ángeles encargados de inscribirlas,”; y como esas hojas son cuerpos, al ser depositadas sobre la balanza, creará Dios en sus platillos una inclinación proporcional al mérito de los actos buenos, pues Dios puede hacer cuanto le plazca.

**INSTANCIA.** “Pero ¿qué utilidad hay en esto, ni qué significación o valor tiene ese cálculo o cómputo de los actos humanos?”

**RESPUESTA.** No tenemos derecho a preguntar a



Dios por la utilidad de lo que El hace, ni hay derecho a pedirle cuenta de sus obras. Ya demostramos esto anteriormente. Y, después de todo, ¿qué inverosimilitud hay en que su utilidad estribe en que el hombre vea físicamente con sus propios ojos la importancia moral de sus actos y se entere, además, de que va a ser recompensado por ellos con toda justicia, o de que se le va a perdonar por pura misericordia? El que se propone castigar a su gerente por un delito que cometió en la administración de sus bienes, o el que, por el contrario, se propone declararlo libre de toda responsabilidad, ¿por dónde es inverosímil que previamente le dé a conocer la gravedad de su crimen, por los procedimientos más evidentes, a fin de que se entere de que en su castigo va a ser justo y en su perdón generoso? Esto, si se busca la utilidad en los actos de Dios; cosa que ya vimos que es absurda.

EL SENDERO. También es verdad, en la que hay obligación de creer, puesto que es posible, ya que este sendero o *asirat* será un puente, tendido sobre el dorso del infierno o gehena, al cual habrán de venir todas las gentes, y, en el momento en que vengan a atravesarlo, se les dirá a los ángeles que las detengan en él, a fin de que se les pida allí cuenta de sus actos.

OBJECIÓN. “Pero ¿cómo ha de poder realizarse todo esto, si en la revelación se consigna que ese puente o sendero será más sutil que un cabello y más afilado que la espada? ¿Cómo han de poder atravesarlo?”

RESPUESTA. Si esta objeción procede de alguien que niegue el poder de Dios para realizarlo, habrá que contestar demostrándole la universal extensión de la divina omnipotencia, cosa que ya se hizo anteriormente. Y si procede de alguien que confiesa el infinito poder de

Dios, no es el caminar sobre ese estrecho puente cosa más maravillosa que el caminar por el aire, y el Señor altísimo puede perfectamente crear en el hombre el poder o la capacidad [99] de andar por el aire, a la vez que prive a su cuerpo de la natural tendencia hacia abajo, es decir, de la gravedad, y al aire de su cualidad de desgarrarse o abrirse. Y si esto es posible en el aire, más sólido que el aire habrá de ser, en todo caso, el sendero o puente.

ARTÍCULO 2.º En él se exponen los motivos por los que creo excusado turbar los espíritus de los fieles con la exposición de ciertas cuestiones, de las que están llenos los tratados de teología, y que yo estimo más conveniente eliminar, porque los epítomes o compendios de dogmática deben sólo contener los temas más importantes e indispensables para la ortodoxia de la fe.

Las cuestiones que no hay necesidad alguna de sugerir al ánimo de los fieles y que, si espontáneamente ocurren al espíritu, no hay pecado alguno en ignorarlas ni en dejarlas sin resolver, son todas aquellas cuyo estudio implica un profundo examen de la esencia íntima de las cosas y que, por ende, no envuelven relación necesaria de dependencia con el contenido estricto de la dogmática ortodoxa.

Tres especies de cuestiones encierra este género: filosóficas o racionales, lexicológicas o verbalistas y morales o canónicas. A las primeras pertenece el estudio de la libertad humana, para averiguar si esta facultad tiene por objeto actos contrarios o no, si versa sobre actos meramente diversos o no, si puede tener por objeto un acto separado del sujeto en que la libertad radica, y otros problemas semejantes a éstos. A las cuestiones lexicoló-



gicas pertenece, por ejemplo, el examen del significado de los términos teológicos *conservación, gracia, abandono, fe*, con sus definiciones y sus efectos. A las cuestiones morales pertenece, por ejemplo, el problema de la corrección fraterna, cuándo es o no obligatoria, o el de la penitencia, cuáles son los requisitos que su validez exige, y otros problemas análogos a éstos <sup>1</sup>.

Todas estas cuestiones no son importantes para la fe religiosa. Lo único que importa para la religión es que el hombre destierre de su espíritu toda duda: respecto de la esencia de Dios, en la medida en que los dogmas relativos a ella fueron demostrados en la parte primera de este libro; respecto de sus atributos y propiedades, según se explicaron en la parte segunda; respecto de sus operaciones, creyendo que todas ellas son para El libres y no necesarias, como se demostró en la parte tercera; y respecto del Profeta, reconociendo su veracidad y asintiendo a todos los dogmas que nos reveló, según vimos en la parte cuarta. Todo cuanto se sale de esto, ya no es importante.

Sin embargo, vamos a consignar aquí una tan sólo de las cuestiones de cada especie, a fin de que todas las otras, a ella semejantes, sean conocidas por analogía y para evidenciar, además, cómo todas ellas están fuera de los temas que por su real importancia integran el contenido estricto de la dogmática fundamental.

CUESTIÓN FILOSÓFICA. Sirva de ejemplo la cuestión que divide a los teólogos acerca de si el que ha sido

<sup>1</sup> Sobre todos estos problemas, cfr. Asín, *Algazel*, 283 y sigs., 447 y sigs., 391. Asimismo, véase el análisis del acto de fe, según Algazel, *infra*, *Apéndice I*. Sobre la penitencia, cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzālī*, 69.

matado puede decirse que murió por causa de su asesinato, o si, supuesto que el asesinato no hubiera existido, habríase seguido necesariamente asimismo su muerte, o no. He aquí un problema de aquellos cuya omisión en los libros de dogmática en nada daña a la ortodoxia. Sin embargo, vamos a insinuar cómo debería ser dilucidado:

Si dos cosas, que no dependen la una de la otra, coinciden simultáneamente en la existencia, no se seguirá por necesidad la negación de la una de la negación de la otra. Si Amer y Zeid mueren a la vez, y después suponemos que Zeid no ha muerto, no se seguirá de aquí, por necesidad, ni la muerte de Amer ni su negación. Igualmente, habiendo muerto Zeid, por ejemplo, al eclipsarse la luna, si luego suponemos que no ha muerto Zeid, no se seguirá de ahí, por necesidad, la negación del eclipse. Y si suponemos que no ha habido eclipse, tampoco se seguirá de ahí la negación de la muerte de Zeid, puesto que no hay dependencia mutua de un fenómeno respecto del otro.

Mas si se trata de dos cosas entre las cuales exista dependencia o relación mutua, hay que distinguir tres casos:

1.º Que esa relación sea de dependencia antitética, como la que existe entre derecha e izquierda, o entre arriba y abajo. En este caso, la negación de una de las dos cosas exige la de la otra, porque son mutuamente relativas, y de éstas no subsiste la esencia [100] de la una, sino con la otra.

2.º Que no sea ya una relación de antítesis, sino de anterioridad de naturaleza, como la relación entre la condición y lo condicionado por ella. En este caso,



sabido es que la negación de la condición exige la de lo condicionado. Así, cuando vemos que el conocer de un individuo va enlazado con su vivir, y su querer va también enlazado con su conocer, inferimos, sin ninguna duda, de la negación del vivir la del conocer, y de la del conocer la del querer. A este ser, anterior en naturaleza a otro, le llamamos *condición*, que puede definirse: "aquello que es necesario para la existencia de la cosa, sin que la cosa venga a la existencia *por* él, sino únicamente *de* él y *con* él".

3.º Que la relación sea la que existe entre la causa y el efecto. En este caso, la negación de la causa exige, por necesidad, la del efecto, siempre que éste no tenga más que una sola causa; porque si se concibe que tenga otra causa además, entonces se seguirá la negación del efecto de la negación de todas sus causas; pero de la negación de una causa sola no se sigue la del efecto *en absoluto*, sino la del efecto de aquella causa *en particular*.

Explicada ya esta idea fundamental, volvamos al asesinato y la muerte. El asesinato significa el acto de cortar el cuello. Redúcese, pues, a varios *accidentes*, a saber: *movimientos* de la mano del asesino y de la espada, y a otros *accidentes*, a saber: alteraciones en las partes del cuello del asesinado. Con estos accidentes va unido simultáneamente otro accidente, que es la muerte.

Ahora bien, si entre el cortar el cuello y la muerte no hubiese relación alguna de dependencia, no se seguiría de la negación del cortar la negación de la muerte, puesto que ambos fenómenos serían sólo creados simultáneamente, según el curso habitual de la naturaleza, y sin enlace mutuo entre sí; y claro es que fenómenos de tal condición, son iguales a aquellos otros que alguna vez

coinciden simultáneos, pero sin que su simultaneidad sea habitual.

Mas si el fenómeno de cortar fuese causa y generador del fenómeno de la muerte y no hubiera otra causa además, entonces seguiríase ya de la negación del cortar la de la muerte. Pero es el caso que nadie discute que la muerte tenga muchas concausas, como son las enfermedades, y algunas ocultas, distintas del cortar el cuello. Esto, según la doctrina de los que admiten la existencia de causas. Luego no se puede seguir, necesariamente, de la negación del cortar la de la muerte en absoluto, mientras no se suponga además la negación de las otras causas.

Y ahora volvamos a nuestro propósito, y digamos que aquellos de los ortodoxos que creemos que Dios es el único y exclusivo agente creador de todos los efectos, sin intermedio de generación física, y que ninguna criatura puede ser causa de otra criatura, nosotros decimos que la muerte es un fenómeno producido por creación exclusiva de Dios, al mismo tiempo que el corte del cuello; y por tanto, de la hipótesis de no cortar no se sigue, necesariamente, la negación de la muerte. Y ésta es la solución verdadera de esta cuestión. En cambio, los que creen que el cortar es la causa, fundados en que ven el cuerpo sano y ausencia de toda señal exterior de muerte (antes del cortar), esos creen que, suprimido el cortar, y supuesto que no existe allí otra causa, es forzoso negar el efecto, ya que se niega la existencia de todas las causas. Esta creencia es fundada y verdadera, siempre que sea verdadera también la doctrina de la causalidad, y supuesto, además, que no haya más causas que aquellas cuya ausencia es conocida. Por donde se ve que esta cuestión exige discusión más prolija de lo que pueden sospechar



la mayoría de los que en ella se engolfan. Así pues, conviene buscar su solución únicamente por el método que he mencionado, y que estriba en afirmar la omnipotencia universal de Dios y en negar la causalidad física. Sobre estos fundamentos queda establecido que el asesinato debe decirse que ha muerto con ocasión del asesinato, ya que esa palabra, "ocasión", significa el *momento* en el cual Dios ha creado su muerte; y esto, lo mismo cuando el fenómeno, simultáneo de la muerte, ha sido el corte del cuello, como cuando lo es otro fenómeno cualquiera, v. gr., el eclipse de luna, la caída de la lluvia, o sin que ninguno de estos fenómenos acaezca simultáneamente con la muerte. Y es que, a juicio nuestro, todos esos fenómenos son meramente simultáneos y no enlazados entre sí por influjo mutuo de causalidad eficiente. Lo único que hay es que ese enlace de mera simultaneidad, que existe entre ellos, se repite ordinaria y habitualmente entre algunos, mientras que entre algunos otros no se repite ya su simultáneo enlace habitualmente. Es claro que la muerte es un fenómeno físico que tiene su explicación natural en el hecho de que todo organismo viviente posee una determinada capacidad o energía vital, en cuya virtud, si se le [101] abandona a sí mismo, seguirá viviendo hasta un determinado momento del tiempo; ahora, si accidentalmente ese organismo se corrompe o destruye antes de tal plazo, su muerte entonces será una precoz anticipación, respecto de la mayor duración a que la naturaleza de aquel organismo tenía derecho. En estos casos, la *ocasión* de la muerte es el momento en que la vida hubiera terminado espontáneamente, por agotamiento de su energía natural. Es como si se dice, por ejemplo, que la pared durará cien años, atendida la soli-

dez de su construcción, pero que, esto no obstante, puede ser destruida ahora mismo por medio de la piqueta. La *ocasión* será, en este ejemplo, el término natural de la duración que a la pared le corresponde por su solidez y fortaleza propia. Por consiguiente, si se la derriba a golpes, ya no cabrá decir que se ha derruido con ocasión de llegarle su plazo, es decir, por sí misma; en cambio, si sus partes se han ido desmoronando y cayendo, sin intervenir fenómeno alguno extrínseco a su naturaleza, ya entonces se podrá decir que se ha derrumbado con ocasión de llegarle su plazo <sup>1</sup>.

CUESTIÓN LEXICOLÓGICA. Sirva de ejemplo la que divide las opiniones de los teólogos acerca de si la *fe* aumenta y disminuye, o si, por el contrario, es siempre de igual intensidad. La discrepancia de soluciones en esta cuestión nace de ignorar que la palabra *fe* tiene varios sentidos. Una vez analizados estos significados diversos, ya toda discrepancia desaparece. Sus sentidos son tres: 1.º El asenso cierto, fundado en demostración apodíctica. 2.º El asenso, fundado en el criterio de autoridad, pero decidido también y resuelto. 3.º El asenso, acompañado de la realización del acto de virtud exigido por el asenso.

<sup>1</sup> Compárese esta doctrina *ocasionalista*, que niega la causalidad eficiente a las criaturas, con la que Santo Tomás pone en boca de los *motacálimes* musulmanes en el c. 69 del libro III de la *Summa c. g.*, titulado «De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones», y a los que Santo Tomás llama «quidam loquentes in lege maurorum». — Es también digna de notarse la maravillosa analogía que se advierte entre el análisis que Algazel hace aquí de la idea de causa, para negar su valor real, y la crítica que de la causalidad hizo David Hume con idéntico fin. Todavía desarrolla más plenamente su análisis Algazel en la cuestión XVII de su *Teháfot*, cuya traducción puede verse en mi *Algazel*, pág. 787.



La prueba de que la fe tiene el primero de estos tres sentidos, es que de todo el que conoce a Dios por razones demostrativas y muere después de poseer ese conocimiento, juzgamos que ha muerto creyente o fiel. La prueba de la acepción segunda, o sea, que la fe es el asenso fundado en la autoridad, es que muchedumbres de árabes del vulgo iletrado asentían a la palabra del Profeta, sólo por los beneficios que les hacía, por su amable trato para con ellos, por el simple examen de las normas de su conducta y cualidades personales, sin que atendieran para nada a demostraciones de ningún género en pro de la unicidad de Dios y al argumento fundado en el milagro para probar la verdad de su misión profética; y, todo esto no obstante, el Profeta afirmaba taxativamente que poseían la fe..... La prueba de la acepción tercera, o sea, que la fe significa el acto u obra buena, son las palabras del mismo Profeta, cuando dijo: "No comete adulterio el adúltero, siendo creyente en el momento en que lo comete", y "La fe contiene setenta y tantos grados, de los cuales el ínfimo es evitar toda injusticia en el camino de la virtud".

Volvamos, pues, a nuestro propósito y digamos ahora que la fe, entendida en el sentido del asenso fundado en demostración apodíctica, no admite aumento y disminución, porque la certeza, si se posee perfecta, no cabe que aumente; y si no se posee perfecta, no es certeza. Es, pues, algo simple e indivisible, en lo cual no se concibe aumento ni disminución, a no ser que se quiera expresar con ello un aumento de evidencia o claridad, es decir, un aumento en la confianza o tranquilidad que el alma experimenta respecto de la verdad a la cual asiente, pues el alma presta un asenso exento de inquietudes a las

verdades especulativas ciertas, asenso que, en principio, está ya dotado de cierta confianza o seguridad; pero, si después se le proponen argumentos directos en pro de una sola tesis concreta, adquiere, por la evidencia de las pruebas, un aumento de confianza. Todo el que se ha dedicado al estudio de las ciencias, conoce perfectamente estos grados bien diferentes de confianza, que su alma experimenta, en el asenso que presta a la verdad de un primer principio, como, por ejemplo, a la verdad de que el dos es mayor que el uno, y en el asenso a una tesis cualquiera, como la creación del mundo o la unicidad de su Creador. Conoce asimismo las diferencias en el grado de confianza con que el espíritu asiente a unas verdades o a otras, según que sea mayor o menor el número de pruebas o argumentos que las confirmen. De modo que los diferentes grados de confianza con que el alma asiente son un hecho de experiencia que todo hombre reflexivo puede observar en su interior. Y por lo tanto, si el aumento de la fe se interpreta como sinónimo de este fenómeno de conciencia, no hay dificultad alguna en admitir que la fe, en cuanto que es asenso de la mente a una verdad demostrada apodícticamente, admite aumento y disminución.

Si la fe se toma en el sentido del asenso fundado en la autoridad, no hay medio de obstinarse en negar que admita grados. En efecto: la experiencia nos enseña [102] que existe una gradación evidente en la adhesión más o menos firme con que asienten a la verdad de su credo el judío, el cristiano o el musulmán, pues vemos que mientras a algunos de ellos no les hacen mella de ningún género ni las amenazas, ni las intimidaciones, ni las razones científicas, ni las exhortaciones persuasivas para



conseguir que el apretado nudo de su fe se afloje, otros, en cambio, aunque se mantengan firmes en sus creencias, tienen un espíritu más dócil y dispuesto a aceptar lo que la razón les muestra que es cierto. Y esto es así, porque la fe hace en el corazón el efecto de un nudo que no se afloja ni permite que la frialdad de la certeza entibie su fervor. Pero claro es que el nudo, como tal, puede ser más o menos fuerte, según que esté más apretado o más flojo. Y por eso, no es capaz de negar esta diferencia de grados de la fe fundada en la autoridad, ninguna persona que se precie de discreta y equitativa. Sólo la niegan aquellos que no conocen la ciencia y la creencia más que de nombre, sin haber jamás gustado por sí mismos su sabor, ni haber observado atentamente sus propios estados de conciencia y los ajenos, cuando conocen y cuando creen.

Si la fe se toma en el tercer sentido, es decir, en el de la acción u obra que acompaña al asenso, es evidente que cabe gradación respecto de la obra en sí misma; pero esa diferencia de grado en la acción, por la mayor asiduidad con que se la practica, ¿influirá también en el asenso que acompaña al acto? Este punto reclama ser examinado despacio, pues es tema delicado; pero en materias como ésta, es preferible evitar todo disimulo, porque la verdad es siempre la cosa más digna de ser dicha. Afirmamos, pues, que la asidua práctica de las obras buenas influye en intensificar la confianza con que el alma asiente a los dogmas aceptados por autoridad y en arraigarlos en el corazón. Es éste un fenómeno que no lo conoce bien sino aquel que ha sondeado los estados de conciencia de su propia alma, observándolos en las ocasiones en que ha practicado fervorosamente la virtud y

en las ocasiones de tibieza, y experimentando en su interior cuán distinto es el grado de intensidad de la adhesión; por causa, en efecto, del asiduo fervor con que las obras buenas se practican, aumentase la familiaridad del alma para con los dogmas que se creen, y se refuerza también la seguridad en su verdad, hasta tal punto, que el creyente que durante largo tiempo ha practicado con fervor y asiduidad las virtudes que los dogmas que profesa preceptúan, se rebela y resiste contra el que con hábiles sofismas intenta arrancarle sus creencias o hacerle dudar más enérgicamente que aquel otro creyente que no ha practicado la virtud tan largo tiempo. Es más: hasta en los hechos corrientes de la vida se cumple esta misma ley, pues el hombre, que en su corazón experimenta piedad hacia un huérfano, si comienza a pasarle la mano por la cabeza y a cuidarse de él, encuentra de pronto en su corazón, al tiempo de poner en práctica las obras que la piedad que por el niño sentía reclaman, una piedad mucho más intensa. Y el que se humilla interiormente, con el corazón tan sólo, respecto de una persona, si después pone en práctica lo que esa humillación reclama, postrándose a sus pies o besándole las manos, aumenta el respeto y la humildad que en su corazón sentía. Y por eso damos culto a Dios practicando con asiduidad ciertas obras que producen en el corazón sentimientos de respeto, como son las inclinaciones profundas y las postraciones, a fin de que por su medio aumente la veneración que el corazón siente. Todas éstas son cosas que sólo se obstinan en negarlas esos charlatanes hueros que se creen verdaderos sabios en teología sin haber alcanzado a penetrar, del organismo de la ciencia, otra cosa que el vacuo sonido de las palabras, pero sin sabo-



rearlas mediante el reflexivo estudio. Esta es, pues, la solución exacta de este problema.

De la misma naturaleza lexicológica es la cuestión que divide a los teólogos acerca del sentido que tiene el término técnico *subsistencias* o *medios de vida*. Los *motáziles* dicen que exclusivamente se aplica a los bienes que el hombre posee recibidos de Dios; tanto, que hasta llegan a la conclusión de que Dios no otorga medios de subsistencia a las bestias. A veces añaden algunos que ese término significa sólo los medios de subsistencia cuya adquisición no es ilícita. En este caso cabría objetarles que los ladrones, los cuales realmente han vivido, no habrán recibido de Dios los medios de subsistencia. Los teólogos ortodoxos de nuestra escuela dicen, en cambio, que ese término expresa toda cosa de que se saca provecho, sea como sea; y luego la dividen en lícita y prohibida. Largamente, después, se extienden en el análisis de la definición de este término *medios de vida* y de su sinónimo *gracia* o *beneficio divino*. Perder el tiempo en estas cuestiones y en otras análogas es condición propia de quienes no distinguen lo importante de lo superfluo, ni conocen el valor inapreciable de la vida que les queda todavía, la cual no debieran emplear, sino en el estudio de las cosas que realmente les importan. Ahora bien, ante los hombres reflexivos ofrécese problemas de difícil examen, mucho más importantes, evidentemente, que todos estos que versan sólo acerca del valor semántico de las palabras y de sus exactas acepciones. ¡Pidamos a Dios que nos ayude con su gracia para ocuparnos tan sólo en aquello que nos importa! <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Véase en el *Apéndice I* el análisis y versión de los principales pasajes del *Ilcham* de Algazel, en que por extenso discute el problema

CUESTIÓN JURÍDICA. Sirva de ejemplo la que divide a los teólogos acerca de si el pecador tiene derecho a corregir a otro. Esta cuestión es de derecho canónico. ¿Cómo, pues, ha de pertenecer a la teología dogmática, ni mucho menos ha de tener cabida en los meros compendios o epítomes de esta ciencia? Vamos, sin embargo, a explicarla, diciendo que la solución verdadera de la cuestión consiste en afirmar que el pecador tiene derecho a corregir a sus prójimos <sup>1</sup>. El método que seguiremos será gradual, para que así, poco a poco, lleguemos a formarnos idea exacta del problema. Diremos, pues: ¿Acaso es condición indispensable, para corregir a otro, que el corrector esté limpio de todo pecado mortal y venial? Exigir tal condición sería contradecir al consenso unánime de la iglesia islámica, porque si la impecabilidad de los mismos profetas consta, en cuanto a los pecados mortales, por la revelación, en cambio, en cuanto a los veniales es ya discutible. ¿Dónde, pues, se encontrará en este mundo un hombre que sea impecable? Si, por consiguiente, decís que tal impecabilidad absoluta no es condición indispensable para que el corrector tenga derecho a corregir, y que, en consecuencia, el musulmán, que comete, por ejemplo, el pecado venial de usar seda para sus vestidos, tiene derecho a corregir a otros que sean reos de los pecados graves de adulterio y de

de la psicología de la fe, con puntos de vista análogos a los de Santo Tomás y otros teólogos. Cfr. *Summa theol.*, p. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 5, a. 4: «Utrum fides possit esse major in uno quam in alio.» — En nuestro opúsculo, antes ya citado, *Los precedentes musulmanes del «Pari» de Pascal*, páginas 6-9, pueden verse estas mismas ideas de Algazel, extraídas de otros opúsculos suyos.

<sup>1</sup> Santo Tomás sigue, en este punto, la opinión contraria. Confróntese *Summa theol.*, p. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 33, a. 4 y 5.



rearlas mediante el reflexivo estudio. Esta es, pues, la solución exacta de este problema.

De la misma naturaleza lexicológica es la cuestión que divide a los teólogos acerca del sentido que tiene el término técnico *subsistencias o medios de vida*. Los *moziles* dicen que exclusivamente se aplica a los bienes que el hombre posee recibidos de Dios; tanto, que hasta llegan a la conclusión de que Dios no otorga medios de subsistencia a las bestias. A veces añaden algunos que ese término significa sólo los medios de subsistencia cuya adquisición no es ilícita. En este caso, cabría objetarles que los ladrones, los cuales realmente han vivido, no habrán recibido de Dios los medios de subsistencia. Los teólogos ortodoxos de nuestra escuela dicen, en cambio, que ese término expresa toda cosa de que se saca provecho, sea como sea; y luego la dividen en lícita y prohibida. Largamente, después, se extienden en el análisis de la definición de este término *medios de vida* y de su sinónimo *gracia o beneficio divino*. Perder el tiempo en estas cuestiones y en otras análogas es condición propia de quienes no distinguen lo importante de lo superfluo, ni conocen el valor inapreciable de la vida que les queda todavía, la cual no debieran emplear, sino en el estudio de las cosas que realmente les importan. Ahora bien, ante los hombres reflexivos ofrécese problemas de difícil examen, mucho más importantes, evidentemente, que todos estos que versan sólo acerca del valor semántico de las palabras y de sus exactas acepciones. ¡Pidamos a Dios que nos ayude con su gracia para ocuparnos tan sólo en aquello que nos importa! <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Véase en el *Apéndice I* el análisis y versión de los principales pasajes del *Ilcham* de Algazel, en que por extenso discute el problema

CUESTIÓN JURÍDICA. Sirva de ejemplo la que divide a los teólogos acerca de si el pecador tiene derecho a corregir a otro. Esta cuestión es de derecho canónico. ¿Cómo, pues, ha de pertenecer a la teología dogmática, ni mucho menos ha de tener cabida en los meros compendios o epitomes de esta ciencia? Vamos, sin embargo, a explicarla, diciendo que la solución verdadera de la cuestión consiste en afirmar que el pecador tiene derecho a corregir a sus prójimos <sup>1</sup>. El método que seguiremos será gradual, para que así, poco a poco, lleguemos a formarnos idea exacta del problema. Diremos, pues: ¿Acaso es condición indispensable, para corregir a otro, que el corrector esté limpio de todo pecado mortal y venial? Exigir tal condición sería contradecir al consenso unánime de la iglesia islámica, porque si la impecabilidad de los mismos profetas consta, en cuanto a los pecados mortales, por la revelación, en cambio, en cuanto a los veniales es ya discutible. ¿Dónde, pues, se encontrará en este mundo un hombre que sea impecable? Si, por consiguiente, decís que tal impecabilidad absoluta no es condición indispensable para que el corrector tenga derecho a corregir, y que, en consecuencia, el musulmán, que comete, por ejemplo, el pecado venial de usar seda para sus vestidos, tiene derecho a corregir a otros que sean reos de los pecados graves de adulterio y de

de la psicología de la fe, con puntos de vista análogos a los de Santo Tomás y otros teólogos. Cfr. *Summa theol.*, p. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 5, a. 4: «Utrum fides possit esse major in uno quam in alio.» — En nuestro opúsculo, antes ya citado, *Los precedentes musulmanes del «Pari» de Pascal*, páginas 6-9, pueden verse estas mismas ideas de Algazel, extraídas de otros opúsculos suyos.

<sup>1</sup> Santo Tomás sigue, en este punto, la opinión contraria. Confróntese *Summa theol.*, p. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 33, a. 4 y 5.



borrachera, preguntaremos de nuevo: Y el borracho, ¿tendrá derecho a corregir al reo de infidelidad, hasta el punto de combatirle como infiel por la fuerza de las armas? Si responden que no, contradicen el testimonio unánime del islam, puesto que los ejércitos musulmanes no han dejado jamás de contener justos y pecadores, y, sin embargo, nunca se les prohibió hacer la guerra santa contra los infieles, tanto en vida del Profeta, como en los siglos sucesivos, es decir, durante las dos primeras generaciones posteriores al Profeta. Si, por el contrario, dicen que sí, entonces preguntaremos otra vez: Y el borracho, ¿tendrá derecho a corregir al reo de homicidio, o no? Si responden que no, replicaremos: Pues entonces, ¿qué diferencia hay entre este caso y el del muslim, reo de usar vestidos de seda, que corrige al borracho, o el del adúltero, que corrige al infiel? Porque, así como los pecados mortales son más graves que los veniales, también entre aquéllos los hay más y menos graves. Si, por el contrario, responden que sí, es decir, que el borracho puede corregir al homicida, y concretan su opinión con la fórmula general de que el reo de un pecado no puede corregir al reo de otro pecado igual o inferior en gravedad al suyo, pero sí al reo de pecados más graves, replicaremos que esta sentencia general carece de fundamento, puesto que el adulterio es más grave que la embriaguez, y, sin embargo, no hay ningún absurdo en suponer que el adúltero se prive del vino y prohíba su uso a los demás; más aún: que él mismo lo beba y, eso no obstante, lo prohíba a sus criados y compañeros. Cabe muy bien, efectivamente, que ese tal les diga: "La privación de beber vino es obligatoria para vosotros y para mí. La prohibición de practicar eso que os está prohibido es una

obligación que a mí me incumbe, aparte de la otra obligación que tengo de no beberlo yo. Tengo, por lo tanto, el derecho de servir a Dios cumpliendo una de esas dos obligaciones, sin que, por dejar de cumplir la una, haya de omitir forzosamente el cumplimiento de la otra." Por consiguiente, así como es posible que deje de beber vino el que deja de corregir al que lo bebe, así también es posible que beba y corrija al que lo bebe, pues se trata de dos preceptos que obligan por igual; y el incumplimiento de uno de los dos no implica por fuerza el incumplimiento del otro.

OBJECCIÓN. "Pero es que de aquí nacerían por fuerza las más detestables consecuencias. Así, por ejemplo, cabría perfectamente que un hombre cometiera adulterio con una mujer, contra la voluntad de ésta, y que en el acto de cometerlo le dijese, al ver que se descubría el rostro voluntariamente: "No te descubras el rostro, porque yo no soy pariente tuyo, y el descubrirse la mujer ante los no parientes es ilícito. Ahora bien, tú cometes este adulterio contra tu voluntad, pero en cambio te has descubierto el rostro libremente. Por lo tanto, te prohíbo que cometas este pecado." Es evidente que la corrección ésta del adúltero sería de una frescura detestable, y que a tal punto no se concibe que llegue ninguna persona discreta. Asimismo lo sería la del que dijese: "Tengo obligación de hacer dos cosas: una, la de practicar tal acto, y otra, la de exigir a mi prójimo que también lo practique; pero de ambas obligaciones, voy a cumplir una y omitir otra. Es como si dijese, v. gr.: "Yo debo hacer la ablución ritual antes de la oración; pero voy a hacer ésta, omitiendo aquélla." O también: "Tengo la obligación de ayunar y de desayu-



„narme al alba, según el rito legal; pero voy a desayunar-me, aunque he omitido el ayuno.” Todo esto es absurdo, porque el desayuno ritual debe practicarse por el ayuno, lo mismo que la ablución se debe hacer para la oración, pues ambos actos son condición de los otros y, por lo tanto, deben preceder, con anterioridad de orden, a los actos condicionados por ellos. Ahora bien, de la misma manera, el alma del hombre es anterior en orden respecto del alma de su prójimo; por consiguiente, que el pecador se corrija primero a sí mismo, y que luego corrija a los demás; porque eso de descuidar su propia alma y cuidarse, en cambio, de corregir la de su prójimo, es [104] invertir el orden de los términos de la obligación que le incumbe, que es un orden muy diferente, a saber: ante todo, corregirse a sí mismo, aunque omita la corrección y enmienda de su prójimo; esta omisión es, en efecto, un pecado, pero no implica, como la anterior conducta, una contradicción. Así también, el infiel carece de toda autoridad para invitar a otros a que se conviertan al islam, mientras no se convierta él mismo; tampoco tiene, por consiguiente, derecho a decir que de las dos obligaciones que le incumben, puede cumplir una y omitir otra.”

RESPUESTA. A juicio nuestro, es perfectamente lícita la conducta del adúltero que, en el acto del adulterio, corrige a su cómplice prohibiéndola que se le descubra el rostro. Decís que esa corrección es de una frescura detestable. Pero aquí no se discute si esa conducta es fresca o caliente, de buen gusto o de gusto detestable; lo que se discute es si es justa o injusta. ¡Cuántas cosas, que son verdaderas y justas, resultan cargantes y fastidiosas! y, al revés, ¡cuántas, siendo injustas y falsas, resultan

gratas y antójansese lícitas al sujeto! Lo justo es cosa muy distinta de lo grato, y lo falso es bien diferente de lo desagradable.

Así pues, la solución apodíctica de la dificultad estará en decir que la corrección impuesta por el adúltero a su cómplice al decirle “no te descubras el rostro, porque te es ilícito,” y al prohibírselo de hecho, envuelve dos actos: uno de palabra y otro de obra. Ahora bien, de esta palabra y de esta obra, o se afirma que son para el adúltero ilícitas, o que le son obligatorias, o que le son permitidas. Si decís que le son obligatorias, tenemos ya lo que nos proponíamos demostrar. Si decís que le son permitidas, tendrá, por consiguiente, derecho a hacer ambas cosas, pues que le son lícitas. Si, finalmente, decís que le son prohibidas, ¿en qué se funda su ilicitud? Porque es evidente que, antes del acto del adulterio, esas dos cosas le eran obligatorias. ¿De dónde, pues, les ha venido a esas dos cosas, que le eran obligatorias, el convertirse en ilícitas, sólo porque el sujeto se ha lanzado a cometer un pecado? Porque obsérvese que en las palabras de corrección “no te descubras,” proferidas por el adúltero, no hay más que la simple enunciación de una cosa que la revelación atestigua ser en efecto ilícita; y en su prohibición de hecho no hay tampoco más que el acto de impedir la realización de eso que es ilícito. Decir que una cualquiera de ambas cosas sea ilícita al adúltero, es imposible. Porque cuando nosotros afirmamos que el pecador tiene derecho para corregir, no queremos decir sino esto: que sus palabras de corrección son verdad y que su acto de corregir no le es ilícito.

El caso de la oración y de la ablución ritual no es igual a éste. En efecto, la oración ritual es, en ese caso,



el objeto del precepto religioso, mientras que la ablución es simplemente su condición previa; por consiguiente, la oración, sin ablución, es un pecado, no es ya oración, está ya fuera de la categoría de oración. En cambio, en el caso del adúltero, sus palabras de corrección no están, por el adulterio, fuera de la categoría de ser realmente expresión de una verdad, ni su corrección de hecho deja tampoco de ser, por el adulterio, la prohibición de algo que es, en efecto, ilícito. Dígase lo propio del desayuno: es un medio auxiliar que ayuda a cumplir la ley del ayuno comiendo antes del alba, en que esta ley comienza a obligar; ahora bien, no se concibe el pedir ayuda para realizar algo, sin el previo propósito de realizar efectivamente ese algo para el cual se busca la ayuda.

Por lo que toca a lo último que decís, a saber, que también la enmienda propia es condición indispensable para la corrección ajena, eso es cabalmente lo que discutimos. ¿Por dónde, en efecto, habéis averiguado eso? Porque si alguien dijera que la enmienda propia de los pecados todos es condición previa para la corrección ajena y para combatir a los infieles, o que la enmienda propia de los veniales es condición previa para la corrección de los mortales, tal doctrina sería exactamente semejante a la vuestra, y, sin embargo, ya hemos visto que es contraria al común sentir de la comunidad islámica.

Finalmente, en cuanto al caso del infiel, si éste obligase, por la fuerza de las armas, a otro infiel a que se hiciese musulmán, no habría tampoco por qué impedírselo exigiéndole que previamente hiciese él la profesión de fe islámica, para que luego tuviese derecho a imponer esa misma obligación a su correligionario. No es, en efecto, su propia conversión condición indispensable para que la

imponga a éste. Ese infiel tiene el deber de convertirse y el deber de obligar a los demás, aunque él mismo no lo haga.

Este es, pues, el fondo de la cuestión. Y si hemos querido exponerla a fondo, ha sido únicamente para que se vea que cuestiones como ésta no pertenecen a la teología dogmática y mucho menos a los epítomes de esta ciencia [105].



el objeto del precepto religioso, mientras que la ablución es simplemente su condición previa; por consiguiente, la oración, sin ablución, es un pecado, no es ya oración, está ya fuera de la categoría de oración. En cambio, en el caso del adúltero, sus palabras de corrección no están, por el adulterio, fuera de la categoría de ser realmente expresión de una verdad, ni su corrección de hecho deja tampoco de ser, por el adulterio, la prohibición de algo que es, en efecto, ilícito. Dígase lo propio del desayuno: es un medio auxiliar que ayuda a cumplir la ley del ayuno comiendo antes del alba, en que esta ley comienza a obligar; ahora bien, no se concibe el pedir ayuda para realizar algo, sin el previo propósito de realizar efectivamente ese algo para el cual se busca la ayuda.

Por lo que toca a lo último que decís, a saber, que también la enmienda propia es condición indispensable para la corrección ajena, eso es cabalmente lo que discutimos. ¿Por dónde, en efecto, habéis averiguado eso? Porque si alguien dijera que la enmienda propia de los pecados todos es condición previa para la corrección ajena y para combatir a los infieles, o que la enmienda propia de los veniales es condición previa para la corrección de los mortales, tal doctrina sería exactamente semejante a la vuestra, y, sin embargo, ya hemos visto que es contraria al común sentir de la comunidad islámica.

Finalmente, en cuanto al caso del infiel, si éste obligase, por la fuerza de las armas, a otro infiel a que se hiciese musulmán, no habría tampoco por qué impedírselo exigiéndole que previamente hiciese él la profesión de fe islámica, para que luego tuviese derecho a imponer esa misma obligación a su correligionario. No es, en efecto, su propia conversión condición indispensable para que la

imponga a éste. Ese infiel tiene el deber de convertirse y el deber de obligar a los demás, aunque él mismo no lo haga.

Este es, pues, el fondo de la cuestión. Y si hemos querido exponerla a fondo, ha sido únicamente para que se vea que cuestiones como ésta no pertenecen a la teología dogmática y mucho menos a los epítomes de esta ciencia [105].



### CAPITULO TERCERO

#### Del Imamato<sup>1</sup>.

EL estudio del *imamato* no pertenece tampoco al grupo de problemas teológicos que es necesario conocer para la fe, ni es, asimismo, una cuestión del género de las filosóficas que interese resolver, dentro de las materias jurídicas. Es, además, un motivo de fanatismos partidistas. De modo que el que rehuya penetrar en su estudio estará más libre de ellos, que el que se meta a dilucidarla, aunque acierte con la solución verdadera; y nada digamos si es que yerra. A pesar de todo, como es ya cosa corriente y de rúbrica el cerrar los tratados de teolo-

<sup>1</sup> Como se verá por toda la doctrina de este capítulo, el *imamato* es la institución políticorreligiosa que, en el islam, desempeña la autoridad suprema y la vicegerencia del Profeta, para gobernar a la comunidad entera de los fieles, defender por la fuerza la vida temporal y espiritual de éstos contra los enemigos interiores y exteriores y hacer que se cumplan las leyes y se celebren las funciones del culto. Es, en una palabra, el representante del poder judicial, administrativo y militar del Estado. Error muy extendido es el de considerar al califa o imam como semejante en todo al Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, pues difieren esencialmente en que aquél no posee la suprema autoridad docente o legislativa de éste en materias de fe y costumbres. Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam* (trad. Arin) 172; Arnold, *The Caliphate* (Oxford, 1924), s. v. *Imām*, *Khalīfa* y *Khilāfat*.

gía dogmática con el estudio del *imamato*, hemos querido seguir en esto el método acostumbrado, ya que las gentes sienten con vehemencia una instintiva aversión hacia los métodos contrarios a lo habitual. Sin embargo, seremos breves y sucintos en su estudio, reduciéndolo a tres artículos.

ARTÍCULO 1.º *Demostración de la necesidad de la institución del imam.* — No conviene pensar que esta necesidad deriva de argumentos racionales, puesto que ya demostramos anteriormente que toda obligación o necesidad fúndase únicamente en la revelación, a no ser que la palabra *necesario* se interprete en el sentido de "acto cuya realización implica utilidad y cuya omisión acarrea daño, aunque sea mínimo", pues en tal sentido no negamos que sea necesaria la institución del imam, por razón de las ventajas que proporciona y de los inconvenientes que evita en la vida de este mundo. Vamos, pues, no obstante, a demostrarla con una prueba teológica decisiva, sin limitarnos a fundarla en el consenso unánime de la iglesia islámica, sino que insinuaremos además el fundamento en que se apoya este unánime consenso, diciendo: Es indudable que la buena organización de la vida religiosa debió de ser uno de los fines que se propuso el autor de la revelación. Esta premisa es cierta, sin que admita discusión. Con ella relacionaremos esta otra premisa: La buena organización de la vida religiosa no se consigue, sino por medio de un imam o jefe cuya autoridad sea obedecida. De ambas premisas resulta la verdad de la tesis que se quería demostrar, o sea la necesidad de la institución del imam.

OBJECIÓN. "La segunda premisa no es admisible, o sea que la buena organización de la vida religiosa no



se consigue, sino por medio de un imam cuya autoridad sea obedecida. Demostradla, pues.,

RESPUESTA. La demostración apodíctica de ella es la siguiente: la buena organización de la vida religiosa no se consigue, sino mediante la buena organización de la vida temporal o profana, y esta última no se obtiene, sino por medio de un imam o jefe cuya autoridad sea obedecida. He aquí estas dos nuevas premisas: ¿respecto de cuál de ambas va a surgir la discusión?

RÉPLICA. “¿Por qué afirmáis que la buena organización de la religión no se consigue, sino mediante la buena organización de la vida profana? Antes al contrario, no se obtiene, sino mediante la ruina y destrucción de ésta, puesto que la religión y la vida mundana son dos cosas contrarias, y el ocuparse en fomentar una de ellas equivale a destruir la otra.,

RESPUESTA. Esta manera de razonar es propia de quien no ha comprendido lo que queremos significar aquí con la palabra *mundo* o vida temporal y profana, pues se trata de una palabra ambigua, que puede tomarse, bien en el sentido de vida regalada y voluptuosa, que consiste en gozar de todo lo superfluo y sobreañadido a las necesidades estrictas de la vida, bien en el sentido de todo aquello que necesita el hombre antes de la muerte. Una de estas dos acepciones es, en efecto, contraria a la religión; pero la otra es condición suya. Y así es como se equivoca aquel que no distingue entre los varios sentidos de las palabras ambiguas. Decimos, por consiguiente, que la buena organización de la religión estriba en conocer a Dios y en servirle, o sea, en la ciencia y en la piedad o devoción; pero ambas cosas no se alcanzan, sino mediante la salud del cuerpo, la conservación de la

vida, la posesión de todo lo que para ésta es necesario estrictamente, a saber, el vestido, la habitación y el alimento, y la seguridad, que equivale al acabamiento y fin de todas las desgracias, pues, ¡por mi vida!, que quien amanece todos los días seguro en sus viajes, preservado de todo daño en su cuerpo y provisto de su cotidiano alimento, bien puede decirse que el *mundo*, entero, con cuanto encierra, está a su plena disposición. Mas el hombre no puede estar seguro de su vida, de su cuerpo, de sus bienes ni de su habitación y alimento en todas las situaciones en que se encuentre, sino tan sólo en algunas de ellas. Y, por otra parte, la vida espiritual de la religión no puede subsistir ordenadamente, sino mediante la garantía de la tranquila posesión de todas esas cosas necesarias para la vida corporal; pues si así no fuese, el que tuviera que consumir todas las horas de su vida, ya en la guarda y defensa de su propia persona contra [106] injustas agresiones, ya en la mendicidad para procurarse la subsistencia y obtenerla de aquellos que por la fuerza la acaparan, ¿cómo podría tener el suficiente vagar para consagrarse a la ciencia y a la práctica de la virtud, que son los medios conducentes a la felicidad de la vida futura? Por consiguiente, queda evidenciado que la buena organización de la vida temporal, quiero decir, la cantidad estrictamente necesaria de los bienes de este mundo, es condición para la perfecta organización de la vida espiritual o religiosa.

Por lo que atañe a la segunda premisa, o sea, que la vida temporal o profana y la seguridad de las personas y de los bienes no se conserva ordenadamente, sino mediante un sultán cuya autoridad sea obedecida, lo atestigua la experiencia de lo que acaece en épocas de guerra



civil por muerte de los sultanes e imames. Si tal estado de turbulencia durase mucho y no cesara por el nombramiento de otro sultán capaz de hacerse obedecer, la anarquía se perpetuaría, la violencia de la espada reinaría por doquier, la carestía de las subsistencias sería general, los negocios perecerían, desaparecerían las industrias, todo sería violencia y pillaje; si alguien pudiera escapar con vida, no gozaría de vagar para consagrarse a la devoción y a la ciencia, y los más morirían al filo de la espada. Por eso se ha dicho que la religión y el sultán son hermanos gemelos, y que la religión es un cimiento, cuyo guardián es el sultán. Sin cimiento, todo se derrumba, y sin guardián, todo se pierde. En suma: nadie que sea discreto dudará que los hombres, dada la diferencia de sus clases sociales y la mutua discrepancia de sus pasiones y opiniones, perecerían, sin quedar uno, si se les abandonase a sus propias iniciativas y no velara tras ellos la autoridad de una sola idea que aunase y conciliase sus discrepantes propósitos; es ésta una enfermedad que no la cura sino un sultán enérgico, cuya autoridad sea obedecida, y que se imponga a las múltiples y discrepantes opiniones. Queda, por tanto, evidenciado que es necesario el sultán para el buen orden de la vida temporal, la cual lo es para el buen orden de la religión, la cual lo es asimismo para que la humanidad alcance la felicidad de la vida futura, que fué seguramente el fin que se propusieron los profetas. Luego la necesidad de la institución del imam es una de las condiciones esenciales e imprescindibles de la revelación.

ARTÍCULO 2.º *Demuéstrase quién de entre todos los hombres haya de ser particularmente designado para el cargo de imam.* — Es evidente que la designación de un

individuo para imam, hecha por puro capricho, no puede ser válida, y que, por lo tanto, debe de haber algún modo de distinguirlo en particular, mediante ciertas condiciones o propiedades que lo diferencien de los demás hombres. Estas propiedades habrá de reunirlos, bien el mismo individuo designado, bien los que lo designen.

En cuanto a las primeras, son las siguientes: que sea digno de gobernar a las gentes y conducirlos por el camino recto; es decir, la competencia, suficiencia o capacidad; la ciencia y la continencia o virtud. Estas son, en una palabra, las cualidades mismas del cadí; debe, además, pertenecer al linaje de la tribu de Coraix. Esta cuarta cualidad consta por testimonio de la revelación, puesto que el Profeta afirmó que los imames habían de ser de esa tribu. Con estas cuatro cualidades, queda diferenciado ya de la mayoría de los hombres; pero cabe muy bien que haya muchos individuos de dicha tribu, adornados de las tres condiciones; por tanto, hace falta otra condición distintiva, a saber: la designación individual del nombrado, bien sea a título de heredero, bien sea por elección de los demás. De modo que no quedará determinado en concreto para desempeñar el *imamato*, mientras no exista el nombramiento de heredero, hecho particularmente en favor suyo, con exclusión de todos los otros.

Quedan ahora por examinar las cualidades que debe reunir el que pueda otorgar ese nombramiento, pues no va a concederse tal derecho a cualquiera, sino que habrá de estar adornado de alguna condición. Pues bien; el nombramiento no puede proceder sino de una de tres personas: o bien por designación emanada del Profeta mismo, o bien por designación emanada del imam, que nombre en vida como príncipe heredero y sucesor suyo a uno de



sus hijos en particular o a un individuo de los *coraixíes*, o bien por elección emanada de un jefe militar que por la fuerza de su ejemplo arrastre la pronta sumisión de los demás a la autoridad de la persona a quien él proclame y reconozca como califa. Este último procedimiento es aceptable en ciertas [107] épocas, aunque la designación recaiga sobre un hombre débil, siempre que reciba del otro la fuerza que le falta para ser reconocido por todos, pues en la proclamación y reconocimiento por éste va envuelta su elección por todos, y así se consigue el fin propuesto, a saber, que se sometan unánimes las opiniones discrepantes en favor de una sola persona, puesto que, en virtud del reconocimiento prestado al imam por ese jefe militar, el imam resulta ya reconocido por todos. A veces puede ocurrir que no esté en manos de un solo jefe el imponer la proclamación del imam, sino que dependa de dos o tres y aun de más jefes; y entonces es indispensable que todos ellos se pongan de acuerdo para que haya unanimidad en la designación de un solo y el mismo candidato, cuya autoridad sea acatada por todos. Diré más todavía: si después de morir el imam no hubiera más que un solo candidato de la tribu de Coraix, capaz de ser obedecido y seguido, y él, por sí mismo, se alzase con el *imamato* y se diese a sí propio la investidura y se afianzase por la fuerza en el trono, obligando a todos a someterse por las armas y por su capacidad y dotes políticas, suponiendo que estuviese adornado de todas las otras cualidades que debe reunir el imam, yo sostengo que su *imamato* es legítimo y que hay obligación de obedecerle, puesto que se ha realizado la distinción individual de su persona, respecto de los demás *coraixíes*, mediante su propia fuerza y su capacidad política, y, además, si se le

contradijese, se daría ocasión a que surgiera la guerra civil. Lo que hay es que, cuando el candidato reúne esas condiciones, es muy difícil que no pueda hacerse elegir imam por los magnates de su tiempo y por los doctores autorizados para ello. De modo que la hipótesis es más inverosímil, que la dificultad que plantea, pues no es corriente que acaezca un caso como ése, sin que la designación de tal imam se haga por los procedimientos legales.

OBJECIÓN. "Puesto que el fin de la institución del *imamato* es conseguir que la elección de una sola persona, dotada de autoridad para imponer su criterio, concilie las opiniones discrepantes y evite las luchas intestinas, procurando a la vez el bien temporal y eterno de los hombres, si se alzase con el mando para realizar esos fines un individuo que reuniese todas las condiciones dichas, excepto las que son propias del cadí (competencia política, ciencia religiosa y continencia o virtud), pero que, en cambio, consultase a los sabios y gobernase según sus consejos, ¿qué opinaríais acerca de él? ¿Habría obligación de deponerlo y contradecir su autoridad, o bien se le debería obedecer?,"

RESPUESTA. Lo que opinamos y creemos indiscutible es que debe ser depuesto, si su deposición y su sustitución por otro candidato que reúna todas las condiciones legales se puede conseguir sin provocar disensiones civiles y sin dar ocasión a que la guerra estalle, pues si su deposición no es posible más que promoviendo guerras intestinas, hay obligación de obedecerle y reconocer como legítimo su *imamato*, porque las ventajas que se pierden no siendo personalmente apto el imam, pero gobernando con el consejo de los sabios, son inferiores a las ventajas que se perderían sometiéndonos a la autori-



dad de otro que fuese sabio, pero cuyo *imamato* exigiera, para ser reconocido, una guerra civil cuyas graves consecuencias no podemos prever y que fácilmente puede acarrear la muerte de muchas vidas y la ruina de las haciendas. La cualidad de la ciencia se exige en el imam únicamente como un adorno y complemento de garantía para el buen gobierno; pero no es lícito arrancar de raíz el buen gobierno, sólo por aspirar a conseguir aquello que es su complemento y ornato. Son éstas cuestiones de carácter casuístico, y, por lo tanto, relativo, en las cuales la solución que se cree absurda, por ser contraria a lo que la experiencia acredita, tórnase verosímil en otras circunstancias que obligan a resolverla con menos rigidez. Este problema es más difícil de resolver, que lo que algunos creen. Su análisis completo y exacto lo hemos dado en el libro que lleva por título *Almostadhirí*, compuesto en refutación de los *batiníes*<sup>1</sup>.

RÉPLICA. "Pero si sois benignos y laxos en lo que toca a la cualidad de la ciencia, deberéis serlo también en lo que se refiere a la cualidad de la justicia y a las demás condiciones del imam legítimo."

RESPUESTA. Esta benignidad no es cosa de capricho arbitrario. La necesidad hace lícito lo que está prohibido: nosotros sabemos muy bien que comer carne mortecina está prohibido; y, sin embargo, el dejarse morir de hambre es más grave que el incumplimiento de ese precepto. Porque, vengamos a cuentas: el que no acepte la solución benigna antes propuesta y declare ile-

<sup>1</sup> Este libro lo titulé así, por haberlo escrito a instancias del califa Almostádhir Bilá, para refutar la herejía de los *talimíes*, defensores de la legitimidad de los descendientes de Alí. Véase su análisis y traducción de algunos pasajes escogidos en el *Apéndice IV*.

gítimo el *imamato* de nuestros días porque no reúne las condiciones canónicas para su legitimidad, y, sin embargo, sea él incapaz de sustituirlo con otro que haga frente al actual, más aún, sea incapaz de encontrar otro candidato que reúna las condiciones canónicas, ¿qué creará preferible? ¿Decir que deben ser depuestos de sus cargos todos los cadíes y que son ilegítimos todos los gobiernos, írritos y nulos todos los matrimonios y sin fuerza de obligar todas las disposiciones políticas emanadas de los gobernadores de todos los países del mundo islámico, de manera que las gentes todas se vean expuestas a vivir en la ilegalidad y en el pecado [108], o bien, por el contrario, decir que el *imamato* actual es legítimo y que los gobiernos y sus disposiciones políticas son obligatorias por el momento y por la fuerza de la necesidad? Porque ese tal tiene que elegir entre una de estas tres soluciones: o prohibir que los fieles contraigan matrimonio y ajusten, en general, contratos que requieren la intervención de los cadíes (lo cual es imposible, porque conduce a la destrucción absoluta de la vida social y trae consigo la anarquía y trastorno de las ideas, que sería mortal para el vulgo inculto), o permitir que los fieles contrajesen matrimonio y ajustasen contratos, pero declarándolos ilícitos, aunque dispensando a los contrayentes de todo pecado y malicia por la necesidad del momento, o, en fin, declarar legítimo el *imamato*, a pesar de que no reúna el que lo desempeñe las condiciones canónicas, por razón de esa misma necesidad del momento. Ahora bien, sabido es que una solución poco aceptable se hace aceptable, si se la compara con otra que lo es menos; y el menor de dos males es un bien relativo, que todo hombre inteligente debe preferir.



Esta es la solución exacta del problema. Con ella basta, sin más prolijas explicaciones, para el hombre de inteligencia perspicaz. En cambio, el que no es capaz de penetrar en la esencia de las cosas y en sus causas, el que tan sólo reposa tranquilo en las soluciones con que su oído se ha familiarizado de antiguo, ése no cesará jamás de rechazar cualquier otra solución que sea contraria a la que su rutinario temperamento le lleva, pues el des-acostumbrar a los entendimientos débiles de las ideas con que se han familiarizado, fué siempre empresa tan ardua, que hasta los mismos profetas fueron incapaces de llevarla a cabo. ¿Cómo, pues, la han de lograr los que no son profetas?

RÉPLICA. “Y ¿por qué no decís, como lo dicen algunos teólogos de la secta de los *xites*<sup>1</sup>, que la designación del imam debe, necesariamente, ser hecha por el mismo Profeta y por el califa elegido por éste, a fin de cortar de raíz, por tal medio, la discrepancia de pareceres a que se presta la elección?”

RESPUESTA. Porque si esa manera de designación fuese, en efecto, obligatoria, es seguro que el Profeta lo hubiera declarado taxativamente, y, sin embargo, ni él lo declaró, ni tampoco lo declaró el califa Omar. Antes por el contrario, el *imamato* del primer sucesor del Profeta, Abubéquer, y el del tercero, Otmán, y el del cuarto, Alí, se fundaron en el sistema electivo. Ni hay que

<sup>1</sup> Los *xites* en general (y especialmente las sectas más fanáticas de este cisma políticorreligioso de los defensores de Alí) sostienen, en efecto, que el imam es un verdadero pontífice, que enseña, define y manda a los fieles, por derecho personal heredado del Profeta y en nombre de Dios. De aquí que exijan para su designación el nombramiento o elección directa de Dios, por intermedio del Profeta y del califa o imam anterior al elegido.

hacer caso de aquellos que, haciéndose el tonto, pretenden que el Profeta declaró, en efecto, la necesidad de ese modo de designación para elegir a Alí, como sucesor suyo, y cortar de raíz las discrepancias de opinión entre sus Compañeros; pero que éstos, luego de muerto el Profeta, despreciando la taxativa indicación de éste, se la callaron. Afirmaciones de este calibre se refutan con sólo oponerles otras semejantes; por ejemplo, diciéndoles: Y ¿por qué no admitís que, como dicen otros, el Profeta designó a Abubéquer para sucederle y que los Compañeros de Mahoma se conformaron unánimes con esta designación? Esta afirmación es, en efecto, más verosímil que la otra de suponer que los Compañeros del Profeta despreciaran una designación taxativa suya y la ocultaran al pueblo. Pero, además, si ese medio de designación personal fuese indispensable (como los adversarios afirman), no cabe imaginar que lo fuese, sino por la necesidad de evitar con él la discrepancia de opiniones en la sucesión al califato. Ahora bien, ésta no es razón, ya que la elección también evita las disensiones. Y buena prueba de ello es que tales disensiones no existieron en los califatos de Abubéquer y Otmán, que lo adquirieron por elección, y, en cambio, abundaron durante el califato de Alí, que lo adquirió por derecho de herencia y designación personal, medio que los *xites* estiman el único legal.

ARTÍCULO 3.º *Explicación de la doctrina ortodoxa relativa a las personas de los Compañeros de Mahoma y de los cuatro primeros califas*<sup>1</sup>. — Has de saber que,

<sup>1</sup> Como se verá por el contenido de este artículo tercero, el problema dogmático que se trata de dilucidar es más bien políticorreligioso,



acerca de los Compañeros del Profeta y primeros califas, mantienen las gentes opiniones extremadas en todos sentidos: hay quienes extreman exageradamente sus elogios respecto de ellos, hasta el punto de considerarlos impecables; hay, por el contrario, quienes osan censurarlos apasionadamente, lanzando contra su fama todo género de invectivas. No seas, pues, de ninguno de estos dos partidos. Antes bien, sigue el camino del justo medio entre ambos extremos, en esta cuestión dogmática.

Para ello debes saber que el *Libro de Dios* contiene textos en los que se elogia a los Compañeros del Profeta que le acompañaron en su hégira o emigración de la Meca a Medina y a los medineses que le protegieron en aquel trance. Consta, asimismo, por tradiciones varias y fidedignas, que Mahoma, personalmente, los alabó con diferentes frases, como las siguientes: "Mis Compañeros son como las estrellas: a cualquiera de ellos que imitéis y sigáis, iréis bien dirigidos.", "Los mejores de los hombres fueron los de mi generación, y, después, los de la generación siguiente.", No hay, además, ni un solo Compañero de Mahoma de quien no pueda citarse en concreto algún texto de personal elogio, de parte del Profeta. Consignarlos aquí todos sería prolija tarea. Debe, por consiguiente, adoptarse en principio este criterio dogmático respecto de todos, y no formar de ninguno de ellos mala opinión, como la forman algunos basándose para eso en tradiciones proféticas que circulan acerca de

pues atañe a la excelencia relativa de las personas aludidas, acerca de la cual estaban profundamente divididas las opiniones de las sectas, especialmente en lo relativo a la excelencia de Alí, que los *xites* consideraban superior a todos los demás Compañeros de Mahoma.

sus defectos, contrarios [109] a la buena fama que merecen. La mayor parte, en efecto, de esas tradiciones han sido forjadas por el fanatismo sectario de los partidos adversos a ellos y carecen, por ende, de todo fundamento. Ahora, si se trata de tradiciones proféticas cuya autenticidad conste de cierto, entonces deberán ser interpretadas piadosamente, pues no es lícito admitir como ciertas aquellas tradiciones que la razón estima imposibles porque implicarían error o negligencia, y es preferible entonces suponer en los Compañeros del Profeta buena intención en sus actos, aunque de hecho su conducta fuese desacertada. Así, por ejemplo, en las luchas entre Moauía y Alí, la marcha de Aixa a Basora es de pensar que la emprendió con el fin de buscar la manera de apagar la guerra civil, pero que luego salió la cosa de distinto modo que ella se proponía, pues los resultados definitivos no correspondieron a sus primeros designios, sino que derivaron por otro camino <sup>1</sup>. En hechos que, como éstos, constan por tradiciones de testigos aislados, lo auténtico va mezclado con lo apócrifo y lo discutible, y, en su mayor parte, son narraciones forjadas por los herejes *rafidles* y

<sup>1</sup> Este pasaje del texto está lleno de oscuridad por lo vago de la alusión. En la sublevación de Moauía, gobernador de Siria, contra el cuarto califa Alí, la viuda de Mahoma, Aixa, se declaró abiertamente contra éste y en favor de aquél. Dirigióse, al frente del ejército rebelde, hacia Basora; pero Alí con sus tropas derrotó al ejército de Aixa y, perdonando a ésta la vida, la envió a la Meca. Estos hechos históricos constan por tradiciones de contemporáneos de Mahoma, cuya autenticidad es difícil recusar, y de ellas sale malparada la virtud de personajes como Alí, Moauía y Aixa, que eran Compañeros del Profeta. Los *xites* o partidarios de Alí censuraban a Aixa y a Moauía, fundados en tales hechos, así como, reciprocamente, los ortodoxos acusaban a Alí. A estas disputas politicorreligiosas se refiere Algazel en el pasaje que comentamos.



*jarichles*<sup>1</sup> y por los teólogos aficionados a discutir con exceso estas cuestiones.

Así pues, conviene atenerse, en tales disputas, al criterio dicho de rechazar toda tradición sobre hechos cuya autenticidad no conste, y, en aquellas cuya autenticidad sea indiscutible, ingeniarse para buscar a los hechos una explicación piadosa, y si esta explicación te resulta difícil de encontrar, límitate a decir: "También puede ser que este hecho tenga una explicación y una excusa que yo no acierto a encontrar." Porque conviene que sepas que en trances tales estás expuesto a dos peligros: o bien a formar mala opinión de un musulmán y censurarlo mintiendo, o bien a formar de él buena opinión equivocándote; pero es mejor errar en el juicio benévolo de un musulmán, que acertar pensando mal de él y criticando su conducta. Si un hombre se abstiene, durante toda su vida, de maldecir del demonio, por ejemplo, o de Abuchahl, o de Abuláhab, o de cualquier otro sujeto perverso, ningún daño le acarreará su silencio; en cambio, si comete una sola falta de maledicencia contra un musulmán, acusándole de un defecto del cual es inocente a los ojos de Dios, se expone a perder su alma. Es más: ni siquiera de la mayoría de los defectos públicos del prójimo es lícito hablar, ya que la revelación divina da una gran importancia a la virtud que consiste en abstenerse de toda maledicencia, aun en los casos en que se trata de defectos o vicios reales del prójimo criticado. Por eso, todo el que se hace cargo de estas consideraciones y no se deja llevar del instintivo impulso de la locuacidad, prefiere

<sup>1</sup> Prescindiendo aquí de la significación teológica de ambas sectas, las dos coincidían en su odio contra los califas ortodoxos.

siempre guardar silencio en estas materias, pensar bien de todos los musulmanes y elogiar en general a todos los virtuosos fieles de los primeros tiempos del islam. Esto, por lo que toca a los Compañeros de Mahoma, sin excepción.

Ahora, en lo que atañe a los cuatro primeros califas, la regla será ésta: ante todo, considerarlos como más excelentes que todos los califas restantes; después, atribuir a cada uno de los cuatro una excelencia gradual, conforme a su prioridad de orden en el califato. Esta es la norma ortodoxa y tradicional. Pero este juicio ha de ser formulado con la salvedad de que, si decimos que Fulano fué más excelente que Mengano, lo decimos tan sólo en el sentido de que su dignidad y rango, a los ojos de Dios, en la otra vida, es más elevado; mas para nosotros esto es, en realidad, un misterio, que sólo Dios conoce y el Profeta (caso de que Dios se lo hubiese revelado). Ahora bien, no es posible aducir textos decisivos y auténticos, en los cuales el autor de la revelación haya fijado taxativamente esa jerarquía de excelencia o perfección entre los cuatro primeros califas. Antes por el contrario, los textos se limitan al elogio general de todos ellos; y el inferir de esos elogios, por medio de sutiles distinciones, el mérito mayor o menor que a cada uno de los cuatro califas corresponda, es lanzarse temerariamente al peligro de errar, además de exponerse a otro grave inconveniente, del que Dios nos libre. Conocer el mérito que las acciones de una persona tienen a los ojos de Dios es, en efecto, empresa muy aleatoria y dudosa, en la cual a lo más que cabe aspirar es a una mera conjetura opinable. ¡Cuántas personas, efectivamente, hay cuyo exterior ofrece apariencias pecaminosas y que, sin embargo, ocupan a los ojos de Dios un lugar, que a sus pro-



pios corazones se oculta, por razón de sus virtudes interiores! En cambio, ¡cuántas personas hay adornadas exteriormente con todo género de prácticas devotas, las cuales, sin embargo, son objeto de la ira de Dios, por vicios ocultos que en su interior anidan! Nadie penetra el misterio de los corazones, sino Dios. Sin embargo, una vez sentado que el mérito real de las personas a los ojos de Dios no cabe conocerlo más que por la revelación, y que ésta no la conocemos sino oyéndola de labios del Profeta, y que los testigos más fidedignos de las enseñanzas de éste, en lo que toca al grado mayor o menor [110] de perfección o excelencia de los cuatro primeros califas, lo fueron los Compañeros de Mahoma, que asidua y constantemente pudieron observar y conocer los juicios de éste, ya resulta que de hecho sabemos lo siguiente: que todos ellos estuvieron unánimes en preferir a Abubéquer como sucesor de Mahoma; que Abubéquer designó luego a Omar para que le sucediera; que, después, todos unánimes prefirieron a Otmán por sucesor de éste y a Alí para suceder a Otmán. Ahora bien, no cabe imaginar en los Compañeros del Profeta perfidia o deslealtad contra la religión por motivos humanos; luego esa unanimidad de opinión es el mejor indicio probatorio de la jerarquía de méritos entre los cuatro primeros califas; y cabalmente de esa unanimidad parten los teólogos ortodoxos para establecer dicha jerarquía, si bien después, al estudiar las tradiciones auténticas, encuentran también en éstas fundamento en que apoyar y comprobar la dicha opinión unánime de los Compañeros de Mahoma y de los musulmanes ortodoxos.

Esto es lo que nos habíamos propuesto compendiar de los problemas relativos al *imamato*.

## CAPÍTULO CUARTO

Explicación de cuáles sectas deben ser excomulgadas.

CONVIENE que sepas que las discrepancias de opinión en este problema son tan exageradas y fanáticas, que algunas sectas llegan hasta la excomunión de todas las demás, sin exceptuar más que aquella a la que se glorían de pertenecer. Si, pues, tú deseas conocer el criterio de la verdad en esta cuestión, has de tener presente, ante todo, que esta cuestión es jurídica; quiero decir, la cuestión de decidir sobre si es o no infiel el que pronuncia determinadas frases o realiza ciertos actos. Y en efecto: esta cuestión se resuelve, unas veces, de cierto, mediante argumentos fundados en textos revelados, y otras veces se decide que es sólo opinable, por argumentos de analogía, basada en aquellos mismos textos. Jamás, empero, cabe resolverla por pruebas de razón natural.

Este problema no puede ser entendido perfectamente, sin entender antes el sentido de esta proposición: "Ese hombre es un infiel." Este juicio se reduce a afirmar que el lugar que ese hombre ocupará en la vida futura será el fuego del infierno por toda la eternidad, y que su condición jurídica en este mundo es ya tal, que no hay derecho a imponer la ley del talión al asesino que le quite la vida, ni



pios corazones se oculta, por razón de sus virtudes interiores! En cambio, ¡cuántas personas hay adornadas exteriormente con todo género de prácticas devotas, las cuales, sin embargo, son objeto de la ira de Dios, por vicios ocultos que en su interior anidan! Nadie penetra el misterio de los corazones, sino Dios. Sin embargo, una vez sentado que el mérito real de las personas a los ojos de Dios no cabe conocerlo más que por la revelación, y que ésta no la conocemos sino oyéndola de labios del Profeta, y que los testigos más fidedignos de las enseñanzas de éste, en lo que toca al grado mayor o menor [110] de perfección o excelencia de los cuatro primeros califas, lo fueron los Compañeros de Mahoma, que asidua y constantemente pudieron observar y conocer los juicios de éste, ya resulta que de hecho sabemos lo siguiente: que todos ellos estuvieron unánimes en preferir a Abubéquer como sucesor de Mahoma; que Abubéquer designó luego a Omar para que le sucediera; que, después, todos unánimes prefirieron a Otmán por sucesor de éste y a Alí para suceder a Otmán. Ahora bien, no cabe imaginar en los Compañeros del Profeta perfidia o deslealtad contra la religión por motivos humanos; luego esa unanimidad de opinión es el mejor indicio probatorio de la jerarquía de méritos entre los cuatro primeros califas; y cabalmente de esa unanimidad parten los teólogos ortodoxos para establecer dicha jerarquía, si bien después, al estudiar las tradiciones auténticas, encuentran también en éstas fundamento en que apoyar y comprobar la dicha opinión unánime de los Compañeros de Mahoma y de los musulmanes ortodoxos.

Esto es lo que nos habíamos propuesto compendiar de los problemas relativos al *imamato*.

## CAPÍTULO CUARTO

Explicación de cuáles sectas deben ser excomulgadas.

CONVIENE que sepas que las discrepancias de opinión en este problema son tan exageradas y fanáticas, que algunas sectas llegan hasta la excomunión de todas las demás, sin exceptuar más que aquella a la que se glorían de pertenecer. Si, pues, tú deseas conocer el criterio de la verdad en esta cuestión, has de tener presente, ante todo, que esta cuestión es jurídica; quiero decir, la cuestión de decidir sobre si es o no infiel el que pronuncia determinadas frases o realiza ciertos actos. Y en efecto: esta cuestión se resuelve, unas veces, de cierto, mediante argumentos fundados en textos revelados, y otras veces se decide que es sólo opinable, por argumentos de analogía, basada en aquellos mismos textos. Jamás, empero, cabe resolverla por pruebas de razón natural.

Este problema no puede ser entendido perfectamente, sin entender antes el sentido de esta proposición: "Ese hombre es un infiel." Este juicio se reduce a afirmar que el lugar que ese hombre ocupará en la vida futura será el fuego del infierno por toda la eternidad, y que su condición jurídica en este mundo es ya tal, que no hay derecho a imponer la ley del talión al asesino que le quite la vida, ni



puede tampoco el tachado de infiel tomar por esposa a una musulmana, ni es inviolable en su persona y hacienda, etcétera, etc. Pero aquel juicio equivale, además, a calificar las palabras, que ese hombre pronuncia, de mentira, y a sus creencias, de ignorancia. Las pruebas de razón natural podrán, sí, demostrarnos si esta calificación es o no exacta; pero que esa mentira o esa ignorancia exijan la declaración de infiel contra aquel hombre, ya es otra cuestión, puesto que equivale a declarar que queda condenado a muerte y que se le confiscan sus bienes, además de su condenación al fuego eterno; afirmaciones todas que son ya de naturaleza jurídica. Y esto es así, porque, a mi juicio, no es imposible que la revelación hubiera enseñado que tales actos de mentira y de ignorancia, o, mejor, su sujeto había de ser premiado con el cielo, en vez de ser castigado por su infidelidad, y que sus bienes y su vida son inviolables. Y asimismo creo posible lo inverso. Lo que ya no cabe es que la revelación enseñe que la mentira es verdad y la ignorancia ciencia. Pero no es eso lo que en esta cuestión se trata de averiguar. Lo que intentamos averiguar es si esa ignorancia y esa mentira son consideradas por la ley revelada como causas que destruyan o invaliden la inviolabilidad del sujeto y motiven su condenación eterna.

Este caso es el mismo que el del niño, respecto del cual se pregunta si es todavía infiel o si es ya musulmán, cuando pronuncia la fórmula del credo islámico: "No hay más que un solo Dios, y Mahoma es su enviado." La cuestión equivale a averiguar si esa fórmula verbal que sus labios pronuncian (y que se supone veraz) y el acto de fe interior (que es una verdad) han sido o no constituidos por la ley revelada como causa determinante de la

inviolabilidad de la persona y bienes del niño. Este aspecto del problema corresponde resolverlo al texto de la ley revelada. En cambio, el calificar de mentirosas o veraces las palabras que profiera, y de consciente o ignorante su acto de fe interior, ya no atañe a la ley revelada. Por consiguiente, el conocer si el niño miente e ignora en ese caso, es problema que puede resolverse por investigación de la razón natural; en cambio, el conocer si es infiel o muslim, ya es problema que no puede resolverse, sino por el texto de la ley revelada.

Todavía tiene el caso de que tratamos una semejanza mayor con el caso jurídico en que se trata de averiguar si este individuo es siervo o es libre; lo cual quiere decir si las circunstancias personales que en él concurren han sido o no instituidas por la ley revelada como causas que le invaliden o hagan incapaz para servir de testigo en juicio, para ejercer el cargo de patrono o curador matrimonial, para poseer bienes a título de propietario y para que su asesinato, realizado por su propio amo, deba ser castigado con la pena del talión. Todos estos aspectos del problema, siendo de naturaleza jurídica o canónica, no pueden ser averiguados más que buscando su solución en los textos de la ley revelada, la cual solución cabrá, por tanto, encontrarla unas veces con certeza y otras tan sólo con probabilidad.

Ahora bien, una vez que este principio fundamental ha quedado ya bien establecido, diremos que es doctrina demostrada en los fundamentos del derecho canónico y en los tratados casuísticos del mismo, que toda decisión o sentencia jurídica se debe fundar, bien en alguna de las fuentes legales, es decir, en el consenso unánime de la iglesia islámica, o en la tradición, bien en la inducción



analógica, basada a su vez en una de dichas fuentes legales. Así pues, la decisión en virtud de la cual se sentencie que un individuo determinado es infiel, deberá fundarse también, o en una fuente legal [112], o en la inducción analógica basada en esta fuente. La fuente legal decisiva y cierta es que todo el que desmiente a Mahoma es infiel, es decir, es digno de la eterna condenación, después de que muera, y merece además en esta vida la ejecución capital, la confiscación de sus bienes, etc.

Pero el hecho de desmentir o tratar de embustero a Mahoma, admite varios grados:

1.º El de los judíos, cristianos y, en general, todos los que profesan cualquiera de las otras religiones, como son los zoroastras, los idólatras, etc. Su excomunión como infieles está textualmente consignada en el Alcorán y admitida por el consenso unánime de la iglesia islámica. Este grado primero es, pues, el fundamental; los que siguen son como corolarios o secuelas suyas.

2.º El de los que profesan el brahmanismo, los cuales niegan el principio fundamental de la misión profética, y el de los ateos, que niegan la existencia del Autor del universo. Este grado es corolario del primero, pues se deriva del texto por analogía *a fortiori*, ya que éstos desmienten a Mahoma y también a los demás profetas; quiero decir, los que profesan el brahmanismo, los cuales, por ello, son más dignos de excomunión aún que los cristianos y judíos, así como los ateos lo son más aún que los brahmanistas, puesto que al mentís que lanzan contra los profetas añaden la negación del Señor que los envía y, por consecuencia forzosa, la negación de la revelación profética. Dentro de este grado se incluyen también todos los que profesen cualquier doctrina que

implícitamente envuelva la negación de la revelación profética en general, o la de Mahoma en particular.

3.º El de los que creen en el Autor del universo y en la divina misión de los profetas y creen también en Mahoma, pero profesando a la vez doctrinas que contradicen a los textos de la revelación, aunque dicen que el Profeta fué veraz y que sólo se propuso conseguir con lo que enseñó el bienestar social de las gentes, y que si no pudo expresar claramente la verdad, debióse tan sólo a que las gentes son incapaces de comprenderla. Estos son los filósofos. Su excomunión es forzosa en tres cuestiones: Una de ellas es la negación que profesan de la resurrección de los cuerpos, de los castigos del infierno y de los deleites del paraíso, con sus huríes, manjares, bebidas, vestidos, etc. Otra es su tesis de que Dios no conoce las cosas particulares que vienen a la existencia individualmente en el tiempo, porque sólo conoce los universales, mientras que los particulares son conocidos únicamente por los ángeles del cielo. La tercera es su tesis de que el mundo es eterno y que Dios es anterior al mundo, con anterioridad de grado u orden, como la causa respecto del efecto, pues fuera de esta anterioridad, no son en el existir más que dos seres iguales.

Cuando a los filósofos se les citan los versículos del Alcorán, pretenden que los deleites intelectuales del paraíso son inconcebibles para la mentalidad de las gentes, y que por eso el Alcorán los simboliza mediante los deleites sensibles<sup>1</sup>. Ahora bien, todo esto es infidelidad evidente y clara, puesto que equivale a afirmar que es falso

<sup>1</sup> Esta misma actitud de los filósofos es la que Santo Tomás adopta en la *Summa c. g.*, l. IV, c. 83, al fin: «Auctoritates vero, quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intel-



el significado de los textos de la revelación, a negar al Alcorán la aptitud de dirigir con su luz a los hombres y a declarar inverosímil que los profetas les enseñen con sus palabras el camino recto. En efecto, si cabe suponer como posible que los enviados de Dios mientan para conseguir el bien social de las gentes, toda confianza en sus palabras se desvanece, ya que no habrá palabra alguna que digan, sobre la cual no quepa sospechar si será una mentira, dicha tan sólo para bien de la humanidad. Son, pues, infieles los filósofos, porque declaran embustero al Profeta, aunque aduciendo luego vanas excusas que en nada atenúan la acusación de mentira lanzada por ellos contra el Profeta.

4.º Los *motáziles*, los antropomorfistas y todas las otras sectas (excluidos los filósofos) que creen veraz al Profeta, sin admitir como posible que mienta ni por el bien social de las gentes ni por otra causa, y que tampoco se ocupan en buscar excusas que justifiquen las supuestas mentiras de la revelación; pero, en cambio, se acogen a la interpretación alegórica del texto revelado y en ella yerran. Los que ocupan este grado es ya discutible, en cada caso concreto, si deben o no ser excomulgados. En términos generales, conviene, sin embargo, inclinarse a la suspensión de juicio, absteniéndose [113] de declararlos infieles, mientras haya camino de evitarlo. Sería, en efecto, un error el declarar violables la persona y los bienes de aquellos que hacen la oración ritual del islam en dirección a la Casa Santa de la Meca, y que, además, confiesan explícita y claramente que existe un

*ligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilibus.*»

solo Dios y que Mahoma es su enviado. Ahora bien, es preferible el errar dejando con vida a mil infieles, que no el errar derramando unas pocas gotas de sangre de un solo musulmán. Ya dijo el Profeta: "Os he mandado que hagáis la guerra a las gentes, hasta que afirmen que existe un solo Dios y que Mahoma es su enviado; mas una vez que lo afirmen, ya son para mí inviolables su sangre y sus bienes."

Todas las sectas que ocupan este cuarto grado se clasifican además en exageradas o extremosas y en equilibradas o discretas, comparadas a estas últimas. De modo que al canonista o jurisconsulto que, a juicio prudente suyo, estime deber excomulgar en general a los que las profesan, le parecerá menos discutible el anatema contra ciertas proposiciones que contra otras, y la excomunión de unas sectas que no la de otras. La enumeración y examen particular de cada una de esas proposiciones dignas de anatema sería tarea prolija, además de ser muy ocasionada a sembrar entre los musulimes odios y discordias, porque la mayoría de los que se meten a profundizar en estas cuestiones hácenlo tan sólo movidos por el fanatismo de escuela y por la pasión personal, antes que por verdadero amor de la religión.

Y la razón fundamental por la que creemos ilícita la excomunión de los pertenecientes a este cuarto grupo, es que la única regla fija que a nuestro juicio establece el texto de la ley revelada es la de excomulgar a quien desmienta al Profeta. Ahora bien, éstos no lo desmienten en manera alguna. Además, no consta, a nuestro juicio, que el error en la interpretación alegórica de la revelación acarree por fuerza el anatema de excomunión contra el que en dicho error incurra. A los adversarios, por tanto,



el significado de los textos de la revelación, a negar al Alcorán la aptitud de dirigir con su luz a los hombres y a declarar inverosímil que los profetas les enseñen con sus palabras el camino recto. En efecto, si cabe suponer como posible que los enviados de Dios mientan para conseguir el bien social de las gentes, toda confianza en sus palabras se desvanece, ya que no habrá palabra alguna que digan, sobre la cual no quepa sospechar si será una mentira, dicha tan sólo para bien de la humanidad. Son, pues, infieles los filósofos, porque declaran embustero al Profeta, aunque aduciendo luego vanas excusas que en nada atenúan la acusación de mentira lanzada por ellos contra el Profeta.

4.º Los *motáziles*, los antropomorfistas y todas las otras sectas (excluidos los filósofos) que creen veraz al Profeta, sin admitir como posible que mienta ni por el bien social de las gentes ni por otra causa, y que tampoco se ocupan en buscar excusas que justifiquen las supuestas mentiras de la revelación; pero, en cambio, se acogen a la interpretación alegórica del texto revelado y en ella yerran. Los que ocupan este grado es ya discutible, en cada caso concreto, si deben o no ser excomulgados. En términos generales, conviene, sin embargo, inclinarse a la suspensión de juicio, absteniéndose [113] de declararlos infieles, mientras haya camino de evitarlo. Sería, en efecto, un error el declarar violables la persona y los bienes de aquellos que hacen la oración ritual del islam en dirección a la Casa Santa de la Meca, y que, además, confiesan explícita y claramente que existe un

*ligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilibus.*»

solo Dios y que Mahoma es su enviado. Ahora bien, es preferible el errar dejando con vida a mil infieles, que no el errar derramando unas pocas gotas de sangre de un solo musulmán. Ya dijo el Profeta: "Os he mandado que hagáis la guerra a las gentes, hasta que afirmen que existe un solo Dios y que Mahoma es su enviado; mas una vez que lo afirmen, ya son para mí inviolables su sangre y sus bienes.,

Todas las sectas que ocupan este cuarto grado se clasifican además en exageradas o extremosas y en equilibradas o discretas, comparadas a estas últimas. De modo que al canonista o jurisconsulto que, a juicio prudente suyo, estime deber excomulgar en general a los que las profesan, le parecerá menos discutible el anatema contra ciertas proposiciones que contra otras, y la excomunión de unas sectas que no la de otras. La enumeración y examen particular de cada una de esas proposiciones dignas de anatema sería tarea prolija, además de ser muy ocasionada a sembrar entre los musulimes odios y discordias, porque la mayoría de los que se meten a profundizar en estas cuestiones hácenlo tan sólo movidos por el fanatismo de escuela y por la pasión personal, antes que por verdadero amor de la religión.

Y la razón fundamental por la que creemos ilícita la excomunión de los pertenecientes a este cuarto grupo, es que la única regla fija que a nuestro juicio establece el texto de la ley revelada es la de excomulgar a quien desmienta al Profeta. Ahora bien, éstos no lo desmienten en manera alguna. Además, no consta, a nuestro juicio, que el error en la interpretación alegórica de la revelación acarree por fuerza el anatema de excomunión contra el que en dicho error incurra. A los adversarios, por tanto,



incumbe el aducir pruebas teológicas que lo demuestren. Y, por otra parte, lo que sí consta es que la inviolabilidad del simple hereje arranca, de cierto, de la sola profesión explícita de la fórmula de fe islámica. Ahora bien, este principio, que consta de cierto, no puede ser anulado, en los casos de herejía, sino mediante pruebas que engendren certeza de lo contrario. Y baste con estas breves indicaciones para insinuar que la exageración en esta materia de excomunión obedece siempre a que el anatema se lanza sin previas pruebas apodícticas, las cuales, como hemos dicho, tienen que ser, o bien un texto de la ley revelada que taxativamente lo ordene, o bien la inducción analógica basada en un texto legal. Ahora bien, el texto legal no autoriza a excomulgar más que al reo de haber desmentido explícitamente al Profeta; de modo que quien no lo desmienta, queda siempre bajo la protección de la ley general, que declara inviolable a todo el que profiere la fórmula verbal del credo islámico.

5.º Los que se abstienen de desmentir expresamente al Profeta, pero que, eso no obstante, niegan alguno de los artículos o preceptos fundamentales de su ley religiosa, que constan por auténtica tradición no interrumpida, enlazada con el Profeta. Tal, por ejemplo, el que afirmase que las cinco oraciones rituales del islam no son obligatorias; o el que dijese, al serle leído el Alcorán y las *hadices*: "Yo no sé si esto lo dijo el Profeta de Dios, y es fácil que haya habido error o alteración en sus palabras"; o el que dijera: "Reconozco que la peregrinación es obligatoria; pero no sé adónde cae la Meca y la Caaba. Ni sé tampoco si el país, hacia el cual las gentes se orientan para orar y al cual se dirigen cuando hacen la peregrinación ritual, es realmente o no aquel al cual

fué en peregrinación el Profeta y que el texto del Alcorán describe." A quienes esto digan, debe también excomulgárseles, porque desmienten al Profeta, de hecho, aunque se guarden muy bien de hacerlo franca y abiertamente.

En efecto, esos hechos dogmáticos, que constan por tradición fidedigna, son tan fáciles de conocer para el vulgo, como para el sabio, y su falsedad no es como la falsedad de los errores del *motázil*, que sólo los hombres dotados de talento especulativo pueden apreciar. Hay que exceptuar, sin embargo, el caso de que la persona que niegue aquellos hechos se haya convertido recientemente al islam y no le consten por eso todavía como hechos acreditados por tradición fidedigna y común fama. En tal caso, hay que ser indulgente, esperando hasta que personalmente le consten. Tampoco lo habríamos de excomulgar, aunque negase alguno de los hechos históricos de la vida del Profeta, cuya verdad es conocida por tradiciones fidedignas y auténticas, v. gr., aunque negase una cualquiera de sus expediciones guerreras, o su matrimonio con Hafsa, la hija de Omar, o la real existencia de Abubéquer y su califato. Y no debería ser excomulgado quien tales hechos negase, porque su negación no implica un mentís lanzado contra la verdad de un artículo o precepto fundamental de la religión, que hay obligación de creer, al revés de lo que antes vimos en los casos en que se niega la verdad de los preceptos de la peregrinación y de la oración o, en general, de los principios fundamentales del islam.

Ni tendríamos tampoco derecho a excomulgarlo [114] fundándonos en que contradice al consenso unánime de la comunidad musulmana. A nuestro juicio, en efecto, es



muy discutible que haya derecho a excomulgar al hereje *motázil* Anadam<sup>1</sup> por negar que el dicho consenso unánime sea fuente legal o criterio de la doctrina ortodoxa. Y es muy discutible, porque son muchas las dificultades y dudas que ofrece la demostración de que lo sea en efecto. El consenso unánime de la iglesia islámica no significa, en realidad, otra cosa que el acuerdo acerca de una doctrina *especulativa* o *dogmática*; pero, en cambio, el caso de que ahora tratamos se refiere al acuerdo, respecto de la verdad de *noticias históricas*, que no puede comprobarse por el testimonio de los sentidos. El acuerdo unánime de un gran número de personas acerca de noticias históricas no es, efectivamente, comprobable para los sentidos por modo de tradición fidedigna e ininterrumpida, que engendre ciencia cierta y evidente. El acuerdo unánime de los doctores más autorizados en cada siglo, respecto de una sola doctrina especulativa o dogmática, tampoco engendra ciencia cierta y evidente, más que por razón de la revelación divina que así lo asegura de modo taxativo. Cabalmente por esto no es lícito intentar demostrar la verdad del dogma de la creación temporánea del Universo basándose en el hecho de que los teólogos dogmáticos la han defendido a través de los siglos, sin solución de continuidad. No cabe invocar el testimonio de la tradición ininterrumpida, más que respecto de hechos cuya verdad pueda conocerse por los sentidos.

6.° Los que no desmienten francamente al Profeta ni a ninguno de los artículos fundamentales de la religión, cuya verdad consta por tradición ciertamente fide-

<sup>1</sup> Uno de los principales maestros de la escuela de los *motáziles*, que murió el 231 de la hégira (845 de J. C.).

digna y auténtica, pero que sí niegan alguno de aquellos dogmas o hechos dogmáticos cuya verdad consta tan sólo por el consenso unánime de la iglesia y sin el fundamento de dicha tradición auténtica y fidedigna. Tal es, por ejemplo, el caso antes citado del *motázil* Anadam, que negaba radicalmente el valor probatorio del consenso unánime, como fuente de certeza dogmática, diciendo: "Ninguna razón filosófica ni teológica demuestra de cierto que los que se fundan en dicho consenso unánime estén libres del peligro de error.", Cualquier texto revelado, así del Alcorán, como de tradición auténtica del Profeta, que se aduzca en ese sentido, es susceptible de interpretación metafórica, según Anadam pretende. Ahora bien, Anadam, afirmando esto, contradice el consenso unánime de los musulimes de la generación inmediata a los Compañeros de Mahoma, de los cuales sabemos que estuvieron unánimes en tener por verdad dogmática, cierta e indiscutible, todo aquello que los Compañeros de Mahoma creyeron con unanimidad. Por consiguiente, Anadam, no sólo negaba que el consenso unánime del islam fuese criterio de verdad dogmática, sino que, además, rompía de hecho, con esa su negación, el consenso unánime del islam primitivo. El caso, pues, de Anadam es ya de libre discusión y solución, para mí. Son, en efecto, muchas las dificultades y dudas que ofrece el problema de saber si el consenso unánime es o no criterio cierto de verdad dogmática, y estas dificultades allanan el camino para la excusa del que defiende la solución negativa.

Claro es que, si esta puerta quedase de par en par abierta, nos conduciría de seguro a consecuencias abominables. Alguien, en efecto, podría decir, con el mismo



fundamento de Anadam, que es posible que Dios envíe otro profeta después de Mahoma. Y, sin embargo, es evidentemente inverosímil que alguien vacile en excomulgar a quien tal afirme. Pero eso no quita para que la imposibilidad de la divina misión de otro profeta después de Mahoma se base exclusiva e indudablemente en el solo consenso unánime de la Iglesia, pues la razón natural no ve claro que tal imposibilidad se dé, y los textos revelados que en prueba de ella se aducen, v. gr., aquel de Mahoma: "No habrá profeta alguno después de mí," y el texto alcoránico en que Dios dice de Mahoma que es "el sello de los profetas,"<sup>1</sup> no dejan de prestarse a interpretación metafórica, diciendo, por ejemplo, que en este último texto, "sello de los profetas," no quiere decir sino que Mahoma fué el más decidido y enérgico de los enviados de Dios; y si objetan que la palabra "los profetas," es general, es decir, los abarca todos, tampoco es inverosímil entenderla en un sentido particular, o sea de algunos tan sólo; asimismo, el texto primero, "no habrá profeta alguno después de mí," no quiere decir "enviado de Dios," pues hay alguna diferencia entre profeta y enviado, ya que aquél es de un grado más alto que éste....., etc., etc., pues son varios los desatinos que cabe imaginar para interpretar metafóricamente ambos textos, sin que, a pesar de todo, tengamos derecho a recusar como absurdas tales interpretaciones, ateniéndonos tan sólo a la letra de los textos. Nosotros mismos, al interpretar metafóricamente los pasajes revelados, cuyo sentido literal es antropomórfico, hemos adoptado consecuencias mucho más inverosímiles que esas para encon-

<sup>1</sup> Alcorán, XXXIII, 40.

trarles un sentido aceptable, sin que por ello creamos haber negado el contenido real de los textos. Pero, a pesar de todo, para refutar a quienes dieran aquella desatinada interpretación, bastaría decirles que la comunidad islámica ha entendido siempre unánimemente dichos textos, no sólo por lo que su letra dicta, sino también por su contexto y circunstancias accesorias, en el sentido de que Mahoma quiso dar a entender que, después de él, ya no existiría jamás otro profeta ni otro enviado de Dios, y que de sus palabras no cabía dar otra interpretación metafórica o gramatical. Luego, según esto, quien lo niegue, niega ya el consenso unánime de la comunidad islámica.

Eso no quita para que confesemos que, dentro de este sexto grado, pueden ofrecerse multitud de problemas secundarios, muy semejantes entre sí y mutuamente enlazados, cuya solución exige del teólogo un examen escrupuloso y personal, que, sin embargo, no le permitirá decidirse a resolverlos afirmativamente, sino con mera probabilidad, la cual equivale en tales casos a la certeza. Pero ahora nuestro objeto no era otro que el de fijar taxativamente las normas cardinales que deben seguirse en la excomunión, y por eso nos hemos limitado a reducir todos los casos posibles a estos seis grados, a fin de que no pueda presentarse caso alguno particular que no caiga debajo de uno cualquiera de esos seis. Nuestro propósito era, pues, únicamente el de establecer los principios, sin descender a pormenores.

OBJECIÓN. "El postrarse ante un ídolo [115] es infidelidad; y, sin embargo, es un simple acto externo que no cae debajo de ninguno de esos seis grados cardinales. ¿Será, por ventura, otro grado distinto de los seis?,"



RESPUESTA. No tal, pues la infidelidad de quien eso haga está en *creer* que debe adorar al ídolo, porque tal creencia implica un mentís al Profeta y al Alcorán. Sin embargo, esa creencia de que debe adorar al ídolo conócese, unas veces, porque el sujeto claramente lo dice de palabra; otras veces, por sus gestos o señas, si es mudo, y otras veces por sus actos, que de cierto lo den a entender, como el acto de postrarse ante el ídolo, siempre que tal acto no pueda interpretarse en el sentido de adoración a Dios, de modo que el ídolo que tenga ante sí no sea para él otra cosa que una pared, en la cual no fije la atención, o bien que, aun fijándose en el ídolo, no crea que debe adorarlo, todo lo cual se conocerá por las circunstancias concretas de cada caso. Es exactamente lo mismo que pasa cuando el infiel hace la oración ritual en compañía de los fieles, y nos preguntamos si ese acto basta para decidir que ya es musulmán, o sea si sirve o no de indicio para afirmar que cree en la verdad de nuestra religión. No está, por lo tanto, el caso objetado fuera de los expuestos en los seis grados que hemos enumerado.

Y a esta breve explicación reducimos todo lo que atañe al problema de los criterios de la excomunión, problema del cual, si aquí tratamos, ha sido tan sólo porque los juristas no lo exponen en sus obras y porque los teólogos dogmáticos tampoco lo estudian en las suyas desde el punto de vista jurídico que, por serlo, está fuera de la disciplina científica que profesan, tanto, que algunos ni siquiera aluden a él, por esta misma razón de tratarse de un problema más bien jurídico que teológico, ya que el estudio de las causas que exigen excomunión es de naturaleza filosófica o dogmática, en cuanto que

tales causas son esencialmente actos de error o de ignorancia sobre los artículos de la fe; pero, en cuanto que estos actos de ignorancia o error reclaman necesariamente el anatema de infidelidad contra el sujeto y la consiguiente violabilidad de su vida y de sus bienes, a más de su condenación al fuego eterno, ya su estudio es de naturaleza exclusivamente jurídica <sup>1</sup>.

Y con esto sellamos el libro, en el cual hemos expuesto el justo medio en lo que se debe creer, evitando la prolijidad e inútil difusión en las palabras, omitiendo todos cuantos temas son ajenos a los dogmas fundamentales y artículos matrices de la fe, y limitándonos a aducir, en demostración de su verdad, aquellas pruebas tan sólo que por su claridad y evidencia son inteligibles para la mayoría de los hombres.

¡A Dios pedimos que no nos lo tome en cuenta este libro, si ha de ser para nuestro daño, sino que, antes bien, lo ponga en el platillo de las obras buenas, cuando en el opuesto de la balanza de su justicia se pesen nuestras malas acciones!

¡Loado sea Dios, Señor del universo! ¡Bendiga Dios a Mahoma, sello de los profetas, y a su familia! ¡Sobre él sea la salutación una y muchas veces! Amén.

<sup>1</sup> Al estudio más pormenorizado de este problema de la excomunión, consagró de propósito Algazel un opúsculo, titulado *Fáisal*, cuyo análisis, con traducción de pasajes escogidos, puede verse en el *Apéndice V*.



## APÉNDICES



# I

## ILCHAM

Libro para apartar al vulgo del estudio de la teología <sup>1</sup>.

**P**RÓLOGO. "Me has consultado (¡diríjate Dios por el recto camino!) acerca del sentido de aquellos textos revelados que sospechan ser antropomórficos las gentes del vulgo y los herejes ignorantes llamados *haxutes* <sup>2</sup>, cuando creen respecto de Dios y de sus atri-

<sup>1</sup> كتاب الجاب العوام عن علم الكلام. Cairo, Imprenta Al-maiminía, 1309 hégira. Inserto al principio de una colección de opúsculos de Algazel. Consta de 44 págs., en 4.º, distribuidas en un prólogo y tres capítulos. — Un análisis incompleto de este opúsculo publicamos hace años en la *Revista de Aragón* (Zaragoza, 1902) bajo el título de *La Psicología de la creencia, según Algazel*. En él estudiábamos, además, el remoto origen cristiano de las ideas de Algazel y su sorprendente analogía con las de Santo Tomás de Aquino, Pascal, Leibniz, Spencer y Bain, relativas al análisis del acto de fe. Para estudiar la analogía de las ideas, desarrolladas por Algazel en todo este opúsculo, con las del Angélico Doctor, pueden consultarse los pasajes siguientes de las obras de éste: *Quaest. disp. de veritate*, q. 14, a. 11, «Utrum sit necessarium explicite credere». — *Summa theol.*, p. 2ª 2ae, q. 2, a. 6, «Utrum ad credendum explicite omnes teneantur aequaliter». *Item*, q. 5, a. 4, «Utrum fides possit esse maior in uno quam in alio». Cfr. *ibid.*, p. 2ª 2ae, q. 10, a. 7 y *Summa c. g.*, l. I, c. 4.

<sup>2</sup> Secta teológica que interpretaba en sentido groseramente literal



# I

## ILCHAM

Libro para apartar al vulgo del estudio de la teología <sup>1</sup>.

**P**RÓLOGO. "Me has consultado (¡diríjate Dios por el recto camino!) acerca del sentido de aquellos textos revelados que sospechan ser antropomórficos las gentes del vulgo y los herejes ignorantes llamados *haxules* <sup>2</sup>, cuando creen respecto de Dios y de sus atri-

<sup>1</sup> كتاب الجام العوام عن علم الكلام. Cairo, Imprenta Al-maiminía, 1309 hégira. Inserto al principio de una colección de opúsculos de Algazel. Consta de 44 págs., en 4.º, distribuidas en un prólogo y tres capítulos. — Un análisis incompleto de este opúsculo publicamos hace años en la *Revista de Aragón* (Zaragoza, 1902) bajo el título de *La Psicología de la creencia, según Algazel*. En él estudiábamos, además, el remoto origen cristiano de las ideas de Algazel y su sorprendente analogía con las de Santo Tomás de Aquino, Pascal, Leibniz, Spencer y Bain, relativas al análisis del acto de fe. Para estudiar la analogía de las ideas, desarrolladas por Algazel en todo este opúsculo, con las del Angélico Doctor, pueden consultarse los pasajes siguientes de las obras de éste: *Quaest. disp. de veritate*, q. 14, a. 11, «Utrum sit necessarium explicite credere». — *Summa theol.*, p. 2ª 2ªe, q. 2, a. 6, «Utrum ad credendum explicite omnes teneantur aequaliter». *Item*, q. 5, a. 4, «Utrum fides possit esse major in uno quam in alio». Cfr. *ibid.*, p. 2ª 2ªe, q. 10, a. 7 y *Summa c. g.*, l. I, c. 4.

<sup>2</sup> Secta teológica que interpretaba en sentido groseramente literal



butas cosas de las cuales El está exento y bien por encima de ellas, cuales son las siguientes: rostro o figura, mano, pie, descenso, movimiento local, asiento sobre el trono, permanencia en un lugar, y otras por el estilo, que ellos toman de la letra y apariencia superficial de dichos textos, pretendiendo, además, que su doctrina en este punto es la doctrina de los primitivos musulimes. Por eso has querido que te explique la opinión de los antiguos doctores del islam y te demuestre qué es lo que debe creer el vulgo de las gentes acerca de aquellos textos, describiendo para ello el velo que oculta la verdad y distinguiendo bien cuáles puntos del dogma deben ser estudiados por el vulgo y de cuáles otros les es obligatorio evitar el examen profundo.,

“Contestaré, pues, a tu consulta, buscando ante todo conciliarme las gracias del Altísimo por la exposición de la verdad sincera, sin simulación alguna, sin preocuparme de que alguien se ofenda, y sin empeñarme en defender escuela alguna, porque la verdad es la primera cosa de que debemos preocuparnos y la sinceridad y la equidad merecen más que toda otra cosa nuestro empeño. A Dios pido dirección y ayuda. El no deja de escuchar al que se la pide.,

“En tres capítulos ordenaré el libro: 1.º Exposición de la doctrina de los antiguos acerca del sentido de dichos textos revelados. 2.º Demostración de que la verdad ortodoxa acerca de ellos está en esa doctrina de los antiguos, y que todo el que les contradice es un innovador. 3.º Solución de varias dificultades acerca de este problema., [Págs. 2 y 3.]

todos los textos revelados. Cfr. Van Vloten, *Les Hachwia et Nabita*, apud *11<sup>e</sup> Congrès intern. des orient.* Sect. 3<sup>e</sup>, pág. 7.

## CAPITULO PRIMERO

Exposición de la doctrina de los antiguos acerca del sentido de dichos textos revelados.

Los Compañeros del Profeta y los doctores de la siguiente generación islámica enseñaron que el vulgo de los fieles debe someterse a las siguientes condiciones, al prestar su asentimiento a dichos textos:

1.<sup>a</sup> Tener por cierto que Dios está exento de la corporeidad y de cuantos accidentes acompañan y siguen a la esencia del cuerpo. Esta condición es, sobre todo, aplicable a los textos que se prestan al antropomorfismo.

2.<sup>a</sup> Creer que el Profeta ha sido veraz en lo que ha revelado, y que el objeto de su revelación es verdadero, en el sentido y en la forma en que lo ha revelado; y esto, por más que no penetremos en la esencia de lo que sus palabras significan.

¿Pero cómo, se pregunta Algazel, es posible creer sin entender? ¿Cómo vamos a dar fe a unas palabras cuyo sentido ignoramos? A esta objeción él mismo se responde, diciendo que no es absurdo el asenso prestado a las palabras, cuyo sentido esencial, preciso y exacto ignoremos, con tal que entendamos su significado general. Si uno dice que en su casa hay un animal, podremos dar crédito a sus palabras, aunque ignoremos si ese animal es un hombre o un caballo.

Y ¿qué fin se propone Dios hablando a las gentes en palabras que no entiendan? Pues es bien sencillo, responde Algazel: hacerse entender de los que son capaces de



ello. No todos son vulgo: los santos y los sabios bien le entienden. El que habla a los sabios, no está obligado a emplear palabras que entiendan los niños. El vulgo es, respecto de los sabios, como el niño respecto del adulto. El niño sí que está obligado a preguntar al adulto por las cosas que no entienda; así como también al adulto toca el contestarle: eso no es de tu incumbencia.

3.<sup>a</sup> Confesar que es superior a su capacidad y a sus facultades el conocimiento íntimo de lo que esas palabras significan. Cabalmente, hasta los mismos sabios e iluminados por Dios, jamás llegan a penetrar en lo más profundo de ellas, porque son mina inagotable, como infinita. ¿Cómo, pues, no han de reconocer su impotencia y cortedad los que pertenecen al vulgo?

4.<sup>a</sup> No preguntar a nadie por el sentido de esos textos. La razón es clara: si pregunta para que le expliquen lo que no es capaz de entender, quizá sea un ignorante el interrogado; en este caso, lejos de instruirle, puede ser que le aumente su ignorancia y que se exponga, sin saberlo, a sumirlo en la infidelidad. Y aunque el interrogado sea un sabio, tampoco podrá enseñarle cosas que él es incapaz de entender. ¿Acaso los padres no se ven en la imposibilidad de hacer comprender a sus hijos lo conveniente que les es el ir a la escuela? ¿Acaso el tintorero puede hacer entender las sutiles artes de su oficio al carpintero? El niño de pecho no es capaz de alimentarse con pan y con carne; pero esta incapacidad no nace de la falta de carne o de pan, sino de la débil compleción de su organismo.....

“Y ésta es la razón, concluye Algazel, por la cual yo me atrevo a censurar la conducta de aquellos oradores sagrados que se ponen a resolver desde el púlpito esas

cuestiones y a dar respuesta a esas preguntas, haciendo la interpretación alegórica de dichos textos y analizando el sentido esencial de sus palabras. Lo que debieran hacer es concretarse a lo que antes he dicho: es a saber, a ponderar con todas sus fuerzas la incorporeidad de la esencia divina, a condenar el antropomorfismo. En esto sí que no debieran poner límite a sus hipérboles y ampliaciones, llegando hasta a decir a sus oyentes: Cualesquiera que fuesen las ideas, imágenes o formas de cosas corpóreas que os vinieran a la mente cuando pensáis en Dios, tened en cuenta que Dios es el creador de todas esas cosas, y que, por tanto, está exento de ellas. Tened por cierto que los textos de la revelación no significan semejanza alguna entre Dios y sus criaturas materiales. Ahora, en cuanto al significado esencial de esos textos, reconoced que vosotros no sois dignos ni de entenderlo ni de preguntarlo. Entregaos a la práctica de la piedad y del temor de Dios; cumplid sus mandamientos, y evitad lo que El os prohíba. Y como que esto os lo prohíbe, no preguntéis; antes bien, decid: Creemos, creemos firmemente; no nos conviene para nuestra salvación la ciencia, sino en pequeña dosis; y el saber eso no nos conviene.”

5.<sup>a</sup> No variar los términos sacramentales en que están concebidas aquellas fórmulas de la fe, o, lo que es lo mismo: deben conservarse siempre las palabras tradicionales, sin introducir ninguna alteración.

Las alteraciones que hay que evitar son varias, que Algazel estudia separadamente. Pero, de todas ellas, dos son las más interesantes para nuestro objeto, y a las cuales se reducen las demás:

A) La que consiste en verter o traducir literalmen-



te la fórmula de la lengua árabe a la lengua persa o turca o extranjera. La razón de esta prohibición está en que hay palabras árabes cuya versión exacta, propia y precisa, es imposible, por carecer de equivalentes en las demás lenguas. En esta clase de alteración pueden sin dificultad incluirse las variaciones gramaticales de género, número, etc., la permutación de sinónimos y otras muchas que Algazel analiza cuidadosamente.

B) La que consiste en interpretar libremente el sentido o la idea de las fórmulas de fe.

Por lo que toca a esta segunda especie de alteración, Algazel estudia sucesivamente tres casos que en ella pueden distinguirse, según se trate de un hombre del vulgo que intente explicarse él por sí mismo dicho sentido de las fórmulas de fe, o según que sea un sabio que quiera explicarlo a un ignorante, o según que el sabio procure hallar ese sentido por sí y para sí, sin comunicarlo a los demás.

a) En el primer caso, Algazel declara que tal ejercicio de meditación le está prohibido al hombre del vulgo. Sin duda que todo el mundo prohibiría al que no supiera nadar el sumergirse en el fondo del proceloso océano. El piélago de la ciencia divina es mucho más profundo y mucho más expuesto y peligroso, que este mar de acá abajo; la muerte que acarrea no tiene tras de sí la esperanza de otra vida.

b) En el segundo caso, tampoco puede permitirse. Explicar el sabio al ignorante dicho sentido, es tan peligroso como si un nadador experto se lanzase al agua llevando asido a uno que no supiese nadar, sobrecogido de temor el corazón y trémulos todos sus miembros. Esto sería exponerlo a la muerte; porque, si bien podría soste-

nerlo a flote mientras se mantuviera junto a la playa, sin embargo, le faltarían las fuerzas para salvarlo tan pronto como se metieran mar adentro. Y es que una vez que se viera en alta mar, en medio de las agitadas olas y rodeado de terribles cocodrilos con las abiertas fauces prontas a devorarlo, su corazón, turbado por el terror, no le permitiría estar quieto, como él desearía, para evitar el sumergirse.

Esto mismo sucedería al vulgo, si el sabio abriera ante sus ojos el secreto sentido de la doctrina revelada. "Y adviértase, añade Algazel, que llamo vulgo también al literato, al gramático, al tradicionista, al exégeta, al canonista y al teólogo. Más aún: llamo vulgo a todos los sabios, menos a aquellos que se han consagrado a aprender el arte sublime de escudriñar el fondo del piélago de la ciencia intuitiva; aquellos que en esto han empleado su vida toda; aquellos que apartaron sus ojos del mundo y su corazón de las pasiones; aquellos que renunciaron a los honores, a las riquezas y a todo género de deleites; aquellos que consagraron a Dios toda su ciencia y todas sus acciones; aquellos que cumplieron las prescripciones todas de la ley divina; aquellos que dejaron su corazón vacío de toda criatura para que sólo Dios lo ocupase; aquellos, en fin, que, por amar a Dios, despreciaron y tuvieron en poco el amor de este mundo y hasta el mismo paraíso. Estos son los únicos capaces de engolfarse en el piélago de la ciencia intuitiva. Y, no obstante, aun para ellos es mar peligroso; de diez, nueve perecen, y uno solo consigue la felicidad de encontrar la perla escondida."

c) En el último caso, es decir, cuando la interpretación del sentido esencial del dogma la trata de buscar



el sabio por sí y para sí solo, sin comunicarla a nadie más que a su Dios, el problema se complica.

Ante todo, hay que atender a los tres estados mentales en que puede encontrarse el sujeto; porque o tiene *certeza*, o *duda*, u *opinión probable*, respecto de la interpretación que él intenta dar a la fórmula de fe. Si tiene *certeza*, la solución es clara: puede y debe aceptar su interpretación. En cambio, si *duda*, debe rechazarla, porque no es lícito atribuir a las palabras de Dios o del Profeta un sentido, contra el cual militan tantas razones cuantas son las que tiene en su pro. Pero si él cree su interpretación la más *probable*, conviene que examine previamente el objeto sobre el cual versa su opinión; es decir, el sentido que él cree probable, ¿es lícito atribuirlo a Dios, o contradice alguna de las perfecciones divinas? Aquí habrá, pues, probabilidad acerca del sentido del dogma y duda acerca de la licitud de ese sentido. En cambio, puede suceder al revés: que tenga certeza de la licitud y duda acerca del sentido. Ambos casos son, como se ve, diversos; pero en uno y otro la voluntad humana es incapaz de evitar que la opinión surja; el hombre no es libre para echar de sí las opiniones que a la mente ocurren: las causas o móviles de una opinión son fatales, y por eso Dios no prohíbe sino el aceptarlas, el consentir en ellas. Dos solas condiciones, sin embargo, se le imponen al que así opine en materias de fe: es la una, que no se quede ya su alma tan tranquila con aquella opinión, como si no temiera que fuese errónea, pues esto equivaldría a identificar la opinión con la certeza; otra condición es, que no se atreva a pronunciar de palabra el juicio probable que ha formado, diciendo, v. gr.: "Tales textos alcoránicos significan esto o aquello,, sino

que debe decir: "Yo opino que significan esto o aquello,,. Así dirá verdad, porque no hará más que formular de palabra el estado psicológico de su mente. En el caso contrario, formularía un juicio acerca de Dios o del sentido de sus palabras y se expondría a errar.

Pero de toda esta doctrina surge una nueva cuestión. Es la siguiente: ¿Será lícito al sabio, después de haber formado opinión cierta o probable del sentido de un texto, comunicarlo a los demás, manifestando pura y simplemente el estado mental en que él se encuentra?

Si tiene *certeza* de su opinión, podrá comunicarla a todos aquellos que sean tan capaces como él para la ciencia intuitiva, y hasta a aquellos que, sin ser tan capaces, estén consagrados a la adquisición de esa ciencia y sean aptos para recibirla, es decir, aquellos cuyo corazón esté puro de toda afición al mundo y a las pasiones, exento de todo fanatismo de escuela y que no busque la gloria mundana por medio de la ciencia. A todo el que posea tan esclarecidas dotes, se le podrá comunicar la opinión cierta. Y esto, por la sencilla razón de que en ello no hay ningún peligro; antes por el contrario, los ingenios sedientos de la ciencia por la ciencia tienen instintiva aversión al sentido literal y externo de los dogmas, y, por tanto, es muy fácil que, buscando ellos por sí solos el sentido místico y esencial, caigan en interpretaciones erróneas, llevados de su amor a lo alegórico; de consiguiente, es justo y útil que el sabio les comunique la recta interpretación que con toda certeza haya él investigado. En una palabra: privar de la ciencia a los que son dignos es tan injusto, como enseñarla a los indignos. Y por eso la cuestión propuesta debe resolverse negativamente, si se trata de comunicar al vulgo la opinión, aun-



que sea cierta; entendiendo por vulgo a todos los que no reúnan las condiciones antes enumeradas.

Y si la opinión fuere sólo *probable*, ¿podrá el sabio comunicársela a sí propio y a los demás? Claro es que a sí propio no puede menos de comunicársela. Ya dijimos arriba que todos los estados psicológicos, como son la opinión, la duda y la certeza, están necesariamente presentes a la conciencia, sin que la voluntad sea capaz de producir la inconsciencia de los mismos. Tampoco ofrece dificultad la cuestión, si se trata de comunicar al vulgo la opinión probable, porque ya vimos que no es lícito hacerlo, ni siquiera con la opinión cierta. En cambio, cabe discutir si es lícito comunicar la opinión probable a las personas capaces, a las que no son vulgo. Por una parte, parece que debe ser lícito, si se les comunica en forma meramente opinable, tal como está en la conciencia del sujeto que la comunica, porque entonces no se hace otra cosa que formular de palabra el verdadero estado psicológico de la mente, es decir, afirmar una verdad. Pero, si bien se considera, no es lícito siempre decir la verdad, sino solamente cuando de ello no se ha de seguir mal alguno. Ahora bien, en este caso cabe que se siga un mal, y no pequeño. En efecto, puede suceder que la persona, a la cual se le comunique aquella opinión probable, la acepte de seguida como cierta, y formule ya de plano, respecto de Dios, juicios que repugnen a la divina esencia. No hay que olvidar que el entendimiento de las personas dadas al estudio tiene instintiva aversión hacia el sentido literal, y, por tanto, así que se encuentra con una interpretación cualquiera que se salga de dicho sentido, inmediatamente descansa en ella y la toma como cosa cierta y segura, aunque sea sólo probable.

En suma: que la cuestión no puede plantearse ni resolverse en general, sino atendiendo a la naturaleza del texto revelado de cuya interpretación se trate, al mayor o menor peligro de error dogmático que aquélla envuelva, y, sobre todo, a las peculiares dotes de la persona a la cual se quiera comunicar el probable sentido del texto revelado. Porque si el sabio está seguro de que a aquella determinada persona le ha de aprovechar el conocer dicho sentido, y que el no conocerlo le ha de perjudicar, debe comunicárselo. Es más: aunque no esté seguro, basta con que tenga probabilidad del provecho o del daño respectivamente. "¡Cuántos hombres hay a quienes el sentido literal de los textos dogmáticos ofrece un cúmulo tal de dudas y dificultades, que casi les hace perder su fe en el Profeta y negar la verdad de su palabra! A estos hombres, si se les comunica un sentido cualquiera no literal de los dogmas, aunque sólo sea probable, aunque se aparte mucho del literal, les aprovechará grandemente y no les traerá perjuicio alguno; para la enfermedad que ellos padecen será una medicina, lo que para otros sería un mortífero veneno. Y, por el contrario, ¡cuántos hombres hay a quienes el sentido místico o esencial de los dogmas nada les dice, ni tampoco les ocurren jamás dudas respecto de la letra de los textos revelados! A estos hombres, enseñarles una cualquiera interpretación alegórica, equivaldría a turbar sus firmes creencias. Y estos últimos son los más. Por esto no conviene explicar tales sentidos desde el púlpito: porque sólo serviría para despertar en la mayor parte de los oyentes dudas que hasta entonces no les habrían jamás ocurrido. Los primeros tiempos del islam fueron tiempos de fe sencilla y firme; por eso entonces nadie se ocupaba en la interpretación



alegórica: porque temían turbar la fe, moviendo dudas y excitando sospechas. Y los que en nuestros días se apartan de la prudente conducta de los primeros musulimes, no consiguen otra cosa que sembrar la discordia entre los fieles y hacer de sus corazones un hervidero de dudas.,

6.<sup>a</sup> Abstenerse de reflexionar acerca del sentido de los dogmas. No basta que la lengua se abstenga de preguntar; es también preciso que el entendimiento se prive de pensar y meditar. Ciertamente que esta condición es la más pesada y ardua de cumplir; pero es tan forzosa e imprescindible para el hombre del vulgo, como necesario es para el débil y enfermo crónico, el no descender al fondo de los mares, aunque sienta natural inclinación de hacerlo para sacar las perlas que oculta y encierra. Ni debe seducirle la preciosidad y riqueza de ellas, si se reconoce incapaz de adquirirlas; porque la prudencia le aconseja que considere su ineptitud, de una parte, y de otra, los graves peligros y quebrantos a que se expone; sin olvidar que, al privarse de las preciosidades y riquezas del mar, se priva únicamente de alguna mayor comodidad en la vida, sin la cual puede pasarse fácilmente; en cambio, si se ahoga o le traga un cocodrilo, se priva de la vida en absoluto.

Pero y ¿qué hacer cuando el entendimiento se resiste a abstenerse de meditar y de reflexionar acerca del sentido de los dogmas? ¿Hay algún medio para evitarlo?

“Sí que lo hay, responde Algazel; ocúpese el hombre en ejercicios de piedad y devoción: ore, rece, lea el Libro santo. Si estas prácticas no le distraen, ejercítese en el estudio de cualquier ciencia que no tenga relación con los dogmas, v. gr., lexicografía, gramática, caligrafía, medicina, derecho. Si aun así persiste la idea, ocúpese

en cualquier arte u oficio, aunque sea el de labrar o tejer. Y si todo esto fuese inútil, distráigase con cualquier juego o diversión; mejor será para él jugar que intentar sumergirse en ese mar proceloso y profundo, erizado de peligros. Diré más: ocuparse en cometer pecados externos y corpóreos quizá sea preferible, para el hombre del vulgo, a meterse a profundizar en el abstruso piélago de la ciencia divina; lo primero le hará un malvado, pero lo segundo le hace infiel. Y Dios tiene misericordia del pecador, por grande que sea; lo que no perdona es el crimen de la infidelidad.,

7.<sup>a</sup> Después de esto, debe creer el vulgo que todo el implícito fondo de los dogmas que él no se explica y todos los misterios ocultos para él bajo la letra de los textos revelados, no estaban ocultos para el Profeta y para sus Compañeros, ni lo están tampoco para los santos y los sabios. “Si él no se los explica, es por su propia incapacidad y cortedad de alcances. No debe, pues, medir a los demás por su propia medida. No se debe equiparar a los ángeles con los herreros. Lo que falta en las arcas de las pobres viejas, no por eso va también a faltar en los tesoros de los reyes. Dios ha creado a los hombres de categorías muy diversas, lo mismo que ha hecho con las minas de oro, plata y piedras preciosas. Mira cuán diferentes son unas de otras y cuánto distan entre sí en formas, colores, virtudes y preciosidad. Pues asimismo los corazones de los hombres son minas de toda clase de conocimientos: unos son mina de espíritu profético, de santidad, de ciencia, de conocimiento de Dios; otros son mina de apetitos bestiales y de hábitos satánicos. Más aún: tú ves, sin duda, que los hombres son de bien diferentes categorías, en cuanto a las artes y oficios: uno es



capaz, por la ligereza de su mano y la habilidad de su arte, de realizar obras que otro no se atrevería ni siquiera a comenzar, aunque emplease toda su vida en aprender aquel arte. Pues asimismo ocurre con el conocimiento de Dios. Es más: así como entre los hombres los hay tan cobardes y débiles que no tienen ánimos ni siquiera para fijar la vista en las olas encrespadas del mar, aun estando en tierra firme, mientras que otros ya pueden hacerlo, pero no se atreven a meterse en el agua aunque sólo sea con un pie, y otros, si se atreven a ello, no tienen ánimos para echarse a nadar, y otros, si se atreven a esto, será tan sólo cerca de la playa, sin llegar a alta mar ni a parajes hōndos y peligrosos, y otros podrán nadar en tales parajes, pero no se decidirán a sumergirse en el fondo del océano, donde se ocultan sus preciosidades y sus perlas, así también ocurre con el océano de la ciencia.

OBJECCIÓN. “Pero se dirá: Así pues, los dotados de ciencia intuitiva conseguirán conocer de un modo tan perfecto y comprensivo la esencia de Dios, que nada de ella se les ocultará.”

RESPUESTA. “¡Nada de eso! Ya hemos demostrado con razones apodícticas, en el *Libro del más sublime designio acerca de los sentidos de los bellos nombres de Dios*<sup>1</sup>, que nadie conoce, con conocimiento esencial, a Dios, sino Dios mismo, y que las criaturas, aunque sus conocimientos sean tan extensos como se quiera y su saber abundantísimo, si se refiere éste a la ciencia divina, de ella no poseen sino una cantidad bien exigua. Sin embargo, conviene saber que la corte de la majestad divina abarca dentro

<sup>1</sup> Es el titulado *Mácsad*, cuyo análisis y versión de capítulos selectos puede ver el lector en el *Apéndice III*.

de sí todo cuanto existe, puesto que todo lo existente se reduce a Dios y a sus operaciones; de modo que todas las cosas reales pertenecen a la corte de la divina majestad, lo mismo que pertenecen a la guarnición de la corte tanto los jefes como los simples soldados: unos y otros forman parte de la corte del sultán. No comprenderás bien lo que es la corte de la majestad divina, sino por analogía con lo que es la corte del sultán. Has de saber, pues, que todo lo que existe está dentro de la corte de la majestad divina; pero así como el sultán tiene en su corte un alcázar personal y en el campo que lo circunda tiene un ancho hipódromo y este hipódromo tiene una puerta de acceso ante la cual se congregan todos los vasallos, sin que puedan atravesarla ni siquiera hasta los lindes del hipódromo, mientras que a los cortesanos sí que se les permite pasar y entrar al hipódromo y sentarse allí más o menos cerca del alcázar, según sean más o menos altos los grados de su jerarquía, y sólo alguna vez se encamina hacia el alcázar real únicamente el visir, al cual el rey le comunica de los secretos de su reino lo que le place y no más, reservando ocultos muchos otros secretos que no le comunica, así también, conforme a este símil, debes entender cuál sea la diversa proximidad y lejanía de las criaturas respecto de la corte de la majestad divina: la puerta que está en la linde del hipódromo, es el punto de parada para el vulgo, el término más allá del cual no le es lícito pasar; si alguien se atreve a franquear ese lindero, se le llena de reproches y se le impone un ejemplar castigo; en cambio, a los que poseen la ciencia intuitiva ya se les permite franquear aquella linde y circular libremente por el hipódromo, si bien dentro de ciertos y muy diversos límites, más o menos cercanos al



alcázar; de modo que, aunque todos ellos son iguales en el privilegio de franquear la linde y de aventajar a las gentes del vulgo a las que han hollado con sus pies, todavía subsisten entre ellos muchas diferencias de grado en la proximidad al recinto sagrado de la majestad divina; y, finalmente, este recinto sagrado que está en el centro del hipódromo es demasiado sublime para que lo huellen con sus plantas ni siquiera los que poseen la ciencia intuitiva, y está muy alto para que a él alcancen las miradas de los que poseen la ciencia especulativa; es más: ni grandes ni pequeños pueden mirar, aunque sea a hurtadillas, aquella excelsa majestad, sin tener que apartar los ojos del punto de mira, atónitos y estupefactos por la debilidad y la fatiga que el solo intento les produjo.

“Esto es lo que debe creer el vulgo, aunque no lo comprenda en todos sus pormenores.”

“Y éstas son las siete condiciones a que debe someterse el vulgo al prestar su asentimiento a los textos revelados, sobre cuyo sentido me has consultado. En ellas, además, se cifra la doctrina de los antiguos sobre este punto. Ocupémonos ahora en demostrar que la verdad ortodoxa está en esta doctrina de los antiguos.” [Págs. 3-23.]

## CAPITULO SEGUNDO

Demostración de que la verdad ortodoxa está en la doctrina de los antiguos.

Algazel aduce dos pruebas o argumentos: uno de razón y otro de autoridad.

PRUEBA 1.<sup>a</sup> De razón. Se subdivide en dos: una general y otra particular. La general se basa en cuatro principios: 1.º El Profeta conoció, mejor que nadie, todo el contenido de la ciencia sobrenatural o de la vida futura, puesto que es sentencia común de los sabios que esa ciencia sólo se alcanza por la luz de la inspiración profética y no por las fuerzas de la razón. 2.º El Profeta, lejos de ocultar a los hombres el contenido de esa ciencia sobrenatural, se esforzó por transmitirles todo lo que Dios le reveló para la salvación de la humanidad. 3.º Los Compañeros inseparables del Profeta fueron, seguramente, los más perfectos conocedores del sentido de sus palabras y de sus actos. 4.º Ahora bien, ellos, lejos de recomendar a los fieles la necesidad o conveniencia del estudio teológico, de la traducción y exégesis de los textos revelados, se esforzaron en predicar lo contrario, de viva voz y con el ejemplo; y es evidente que si ellos lo hubieran considerado como indispensable para la salvación, lo habrían aconsejado a sus hijos.

A esta prueba general añade Algazel otra particular, que consiste en demostrar que cada una de las siete condiciones explicadas en el capítulo anterior es verdad.

PRUEBA 2.<sup>a</sup> De autoridad. Se basa en tres princi-



pios: 1.º El estudio teológico es innovación herética. 2.º Toda innovación es errónea y vituperable. 3.º Luego la doctrina de los antiguos que prohíbe dicho estudio es la verdad ortodoxa. El principio segundo se demuestra por el testimonio unánime de los doctores que fundaron las cuatro escuelas ortodoxas de derecho canónico y por sentencias irrefragables del mismo Profeta. El principio primero se prueba por documentos históricos que acreditan que los Compañeros del Profeta condenaron como innovación herética el estudio de los dogmas, aunque admitieron el estudio de la moral y del derecho y las discusiones dialécticas que tenían por objeto refutar a los herejes. [Págs. 23-28.]

### CAPITULO TERCERO

Explicación de varios puntos particulares acerca de este problema.

Comprende tres artículos:

ARTÍCULO 1.º Comprende varias dificultades.

OBJECCIÓN 1.<sup>a</sup> “O el Profeta ignoraba que los textos revelados de aparente sentido antropomórfico se prestaban a inducir al vulgo a creencias falsas sobre Dios, o, sabiéndolo, quiso inducirlos a ese error; pero ambas hipótesis son absurdas; luego dichos textos deben tomarse a la letra.”

RESPUESTA. Esa objeción carece de fuerza, si se tiene en cuenta que no fué el Profeta el que compiló y presentó reunidos esos textos antropomórficos, sino que

su agrupación en un bloque es obra de los herejes antropomorfistas. El Profeta los fué profiriendo sueltos, separadamente, en ocasiones diversas y en tales circunstancias que, teniéndolas presentes y atendiendo al contexto y a la ocasión en que las profirió, pierden todo su sentido antropomórfico. Además, muchos de esos textos no son de autenticidad indiscutible. Los que sin duda alguna son auténticos se reducen a un número muy exiguo. Y éstos, si se examinan en función de los antecedentes y consiguientes que los acompañan y de las circunstancias en que fueron proferidos por el Profeta, se ve que no se prestan a inducir a error, sobre todo si se tiene en cuenta que los discípulos a quienes fueron revelados sabían muy bien que el Profeta les había enseñado, antes y siempre, que Dios está exento de toda semejanza con las criaturas. Algazel confirma esto mediante el examen de cinco textos auténticos de ese género.

OBJECCIÓN 2.<sup>a</sup> “Y ¿por qué no usó el Profeta palabras más claras, menos equívocas, que no hubiesen podido inducir a error a nadie?”

RESPUESTA. Porque la lengua árabe no las posee más claras para expresar esas ideas metafísicas y divinas. Estas ideas sólo son asequibles al entendimiento humano por la luz de la inspiración profética o por la razón, pero tras largo estudio, y eso no todas, sino algunas tan sólo. Y como la lengua carece de expresiones, adecuadas y equivalentes a tales ideas, es forzoso servirse de voces metafóricas en este caso y en otros muchos, ya que las ideas son infinitas, pero las palabras no pasan de ser limitadas en número. Y cuenta que esta necesidad es mucho mayor en otras lenguas cuya riqueza de léxico es menor que la de la lengua árabe.



OBJECCIÓN 3.<sup>a</sup> “Y ¿por qué no explicó claramente el Profeta el significado de la palabra *Dios*, definiéndola como algunos teólogos la definen, v. gr., diciendo que Dios es un ser incorpóreo, ni sustancia ni accidente, ni interior ni exterior al mundo, ni unido ni separado de él, que ni ocupa lugar ni es sujeto de relaciones espaciales? Una definición como ésta, tan exacta, podía formularla el Profeta, el cual, por otra parte, era capaz de concebirla y no le faltaban deseos de ser explícito en sus revelaciones.”

RESPUESTA. A esto diremos que, aun admitiendo que tal definición de Dios fuese exacta y verdadera, cabría responder que, si el Profeta la hubiera propuesto, es seguro que las gentes habrían rehuído aceptarla y se habrían apresurado a rechazarla, diciendo que tal concepto era absurdo e imposible y cayendo en un deísmo vago y abstracto, vecino del ateísmo. Ahora bien, una definición de la divinidad cuyo contenido está tan exento de analogías con lo creado que engendra un concepto vecino del ateísmo en el espíritu de la mayoría de las gentes, y que sólo unos pocos son capaces de interpretar justamente, no puede ser buena. Porque no hay que olvidar que el Profeta fué enviado por Dios para llamar a las gentes todas al camino de la felicidad eterna. ¿Cómo, pues, había de emplear para ello fórmulas de expresión capaces de conducir a la mayoría de los hombres a su perdición? Es más: el mismo Profeta ordenó que se hablase siempre a las gentes en forma acomodada a la capacidad de sus inteligencias.

OBJECCIÓN 4.<sup>a</sup> “Si es verdad que en el uso de esa fórmula habría el peligro de inducir al ateísmo a algunos, también es cierto que en el empleo de aquellas otras

fórmulas se corre el peligro opuesto, el de inducirlos al antropomorfismo.”

RESPUESTA. No es igual: en el primer caso, el peligro es para la mayoría, y en el segundo para una minoría tan sólo. Además, es más fácil evitar el error del antropomorfismo que el del ateísmo.

OBJECCIÓN 5.<sup>a</sup> “Esa incapacidad del vulgo para comprender, ¿será, acaso, por lo tanto, motivo suficiente para justificar que los profetas consignen en sus fórmulas dogmáticas algunas cosas contrarias a la verdad real, con el fin de inculcar tan sólo en los fieles el artículo fundamental, que es la existencia de Dios, v. gr., cosas como éstas: que Dios está en el trono, en el cielo astronómico, encima de las criaturas, etc.?”

RESPUESTA. “Líbrenos Dios de sospechar tal cosa o de pensar que alguno de los profetas veraces atribuya a Dios algo de que Dios esté exento y lo proponga a las gentes para que lo crean. La cortedad de alcances del vulgo influye tan sólo en hacer que el profeta consigne en sus fórmulas dogmáticas lo que el vulgo es capaz de comprender y omita lo que sabe que no puede comprender. Esto último lo reserva para los que son capaces de entenderlo. Con esta prudente conducta basta para que el profeta atienda a remediar la incapacidad y cortedad del vulgo, sin que para ello sea preciso que de propósito le induzca a entender algo contrario a la verdad, principalmente en cuanto a los atributos divinos. Lo único que le es forzoso al profeta es emplear las palabras en un sentido metafórico tal, que quizá induzca a error a los necios; pero esto es debido a la imperfección del lenguaje humano y a la necesidad de servirse de él en sus revelaciones. Ahora, que el profeta *ex profeso* induzca al vul-



OBJECIÓN 3.<sup>a</sup> “Y ¿por qué no explicó claramente el Profeta el significado de la palabra *Dios*, definiéndola como algunos teólogos la definen, v. gr., diciendo que Dios es un ser incorpóreo, ni sustancia ni accidente, ni interior ni exterior al mundo, ni unido ni separado de él, que ni ocupa lugar ni es sujeto de relaciones espaciales? Una definición como ésta, tan exacta, podía formularla el Profeta, el cual, por otra parte, era capaz de concebirla y no le faltaban deseos de ser explícito en sus revelaciones.”

RESPUESTA. A esto diremos que, aun admitiendo que tal definición de Dios fuese exacta y verdadera, cabría responder que, si el Profeta la hubiera propuesto, es seguro que las gentes habrían rehuído aceptarla y se habrían apresurado a rechazarla, diciendo que tal concepto era absurdo e imposible y cayendo en un deísmo vago y abstracto, vecino del ateísmo. Ahora bien, una definición de la divinidad cuyo contenido está tan exento de analogías con lo creado que engendra un concepto vecino del ateísmo en el espíritu de la mayoría de las gentes, y que sólo unos pocos son capaces de interpretar justamente, no puede ser buena. Porque no hay que olvidar que el Profeta fué enviado por Dios para llamar a las gentes todas al camino de la felicidad eterna. ¿Cómo, pues, había de emplear para ello fórmulas de expresión capaces de conducir a la mayoría de los hombres a su perdición? Es más: el mismo Profeta ordenó que se hablase siempre a las gentes en forma acomodada a la capacidad de sus inteligencias.

OBJECIÓN 4.<sup>a</sup> “Si es verdad que en el uso de esa fórmula habría el peligro de inducir al ateísmo a algunos, también es cierto que en el empleo de aquellas otras

fórmulas se corre el peligro opuesto, el de inducirlos al antropomorfismo.”

RESPUESTA. No es igual: en el primer caso, el peligro es para la mayoría, y en el segundo para una minoría tan sólo. Además, es más fácil evitar el error del antropomorfismo que el del ateísmo.

OBJECIÓN 5.<sup>a</sup> “Esa incapacidad del vulgo para comprender, ¿será, acaso, por lo tanto, motivo suficiente para justificar que los profetas consignen en sus fórmulas dogmáticas algunas cosas contrarias a la verdad real, con el fin de inculcar tan sólo en los fieles el artículo fundamental, que es la existencia de Dios, v. gr., cosas como éstas: que Dios está en el trono, en el cielo astronómico, encima de las criaturas, etc.?”

RESPUESTA. “Líbrenos Dios de sospechar tal cosa o de pensar que alguno de los profetas veraces atribuya a Dios algo de que Dios esté exento y lo proponga a las gentes para que lo crean. La cortedad de alcances del vulgo influye tan sólo en hacer que el profeta consigne en sus fórmulas dogmáticas lo que el vulgo es capaz de comprender y omita lo que sabe que no puede comprender. Esto último lo reserva para los que son capaces de entenderlo. Con esta prudente conducta basta para que el profeta atienda a remediar la incapacidad y cortedad del vulgo, sin que para ello sea preciso que de propósito le induzca a entender algo contrario a la verdad, principalmente en cuanto a los atributos divinos. Lo único que le es forzoso al profeta es emplear las palabras en un sentido metafórico tal, que quizá induzca a error a los necios; pero esto es debido a la imperfección del lenguaje humano y a la necesidad de servirse de él en sus revelaciones. Ahora, que el profeta *ex profeso* induzca al vul-



go a entender las cosas divinas en forma contraria a la verdad real, proponiéndose con ello sumirlo en la ignorancia, es absurdo suponerlo, tanto si lo hace por el bien de los hombres, como por lo contrario., [Páginas 28-34.]

ARTÍCULO 2.º Algazel explica aquí al pormenor cómo deberá contestarse al vulgo y a los antropomorfistas, cuando hagan preguntas concretas sobre el sentido exacto de aquellos textos revelados, en los cuales se predicán de Dios atributos o relaciones creadas. Para evitar largas discusiones teológicas, inútiles o perniciosas, la táctica aconsejada se cifra en evitar hábilmente toda respuesta concreta, cuando el que pregunta es incapaz de comprender su sentido ortodoxo. [Págs. 34-36.]

ARTÍCULO 3.º Algazel explica ahora en general el criterio en que deberán inspirarse las respuestas, cuando el que pregunta es ya un hombre inteligente y de espíritu despierto. Consiste en una norma general para la interpretación alegórica de aquellos textos cuya letra es antropomórfica y, por lo tanto, absurda. Esa interpretación se funda en que todo ser, v. gr., el fuego, tiene cuatro modos de existencia: 1.º, en sí mismo, objetivamente, fuera del espíritu; 2.º, en el espíritu del que lo conoce o se lo representa; 3.º, en la lengua del que pronuncia el nombre *fuego*; 4.º, en el papel donde se escribe ese mismo nombre. Aplicados esos cuatro modos a las realidades corpóreas significadas por los textos antropomórficos o ambiguos de la revelación, se pueden evitar los opuestos peligros del ateísmo y del antropomorfismo. Así, v. gr., a la pregunta de si el Alcorán es eterno, se contestará distinguiendo: en cuanto a sus palabras fónicas y escritas, no; en cuanto a la realidad por ellas expresada, sí,

porque las ideas del Alcorán entendidas por el hombre son las ideas divinas. [Págs. 36-38.]

ARTÍCULO 4.º Comprende una objeción y dos réplicas.

OBJECIÓN. "Si al vulgo se le prohíbe el estudio y la investigación racional de los dogmas, no conocerá su demostración; quien desconoce la demostración, ignora también lo demostrado; y, sin embargo, es precepto, impuesto por Dios a sus siervos todos, el de que le conozcan, es decir, que asientan, que presten fe a su existencia, ante todo; después, que crean que está exento de todas las propiedades de las criaturas, de toda semejanza con ellas; que admitan, en tercer lugar, su unicidad absoluta; y, por fin, que crean en sus atributos, tales como el poder, la ciencia, el cumplimiento de su voluntad, etc. Ahora bien, todas estas verdades no son de evidencia inmediata; luego necesitan ser adquiridas, investigadas; la investigación de lo desconocido exige prueba racional, y para esto hay que reflexionar acerca de la prueba y seguir atentamente el encadenamiento de verdades que conducen al término deseado y la manera de inferirse la consecuencia de las premisas. A todo esto ha de preceder forzosamente el estudio de las condiciones que exige la demostración, el modo de ordenar las premisas, la deducción de las conclusiones, etc.; en suma: que poco a poco ha de abordarse el estudio de toda la dialéctica, hasta concluir por la metafísica.,

"De igual manera, debe el vulgo creer verdad todo lo que el Profeta ha dicho; pero esta obligación moral no es de evidencia inmediata, porque el Profeta, en lo exterior, fué un hombre como los demás; luego es necesario demostrar su diferencia de los otros hombres que falsa-



mente se arrogaron la dignidad profética, y esta demostración exige conocer de antemano la naturaleza íntima del milagro, sus condiciones, etc., hasta acabar por el estudio del profetismo. Ahora bien, todo esto es cabalmente la medula de la ciencia teológica.”

RESPUESTA. “Es innegable que todos los hombres están obligados a *creer* esas verdades; pero la fe es el asentimiento decidido que se presta a las palabras de alguien, sin ningún género de recelo, sin que al creyente le ocurra que puedan ser falsas.”

“Ahora bien, ese asentimiento tiene *seis* grados.”

1.º “Es el grado de fe o asentimiento al que se llega mediante *demonstración apodictica* que reúna todos los requisitos exigidos por la lógica, después de haberse comprobado todos sus principios y premisas, detalladamente y palabra por palabra, hasta tal punto, que no quede lugar a la probabilidad ni a la anfibología.”

“Este grado es el supremo de todos, y quizá no lo alcanzen en cada época, sino uno o dos de los que pretenden llegar a él; más aún: puede muy bien suceder que en esta época no haya siquiera uno. Si, pues, la salvación eterna hubiera de conseguirse con este grado de conocimiento precisamente, a la verdad que sería bien pequeño el número de los escogidos.”

2.º “El segundo grado de asentimiento es el producido por *pruebas opinables y discutibles*, fundadas en premisas aceptadas a causa de que los más distinguidos sabios las tienen como cosa corriente, y sería extravagante el negarlas, porque el espíritu rehuye el dudar acerca de ellas. Este género de saber produce también asentimiento decidido en algunas gentes, respecto de ciertas

verdades, porque no les ocurre siquiera sospechar que puedan ser falsas.”

3.º “Consiste en que el asentimiento sea producido por *pruebas oratorias*, es decir, por aquellas que es costumbre emplear en las conversaciones y discursos ordinarios. Esta clase de pruebas producen cierto asenso en la mayoría de los hombres, de primera intención, si no está el espíritu dominado por la terquedad en creer lo contrario cabalmente de lo que se deduce de la prueba, y si el oyente no es de los que se complacen en meterse en dudas y perplejidades y andan siempre ávidos de presenciar las discusiones en materias de fe.”

“A este género pertenecen la mayor parte de las pruebas alcoránicas, como puede verse en la siguiente que emplean los teólogos: El gobierno de la casa no estará bien organizado con dos jefes. Luego, *Si hubiese (en el cielo y en la tierra) otros dioses, distintos de Alá, de seguro que se destruirían*<sup>1</sup>. Con esta sola prueba, todo hombre en cuyo corazón no se haya extinguido el sentimiento religioso, ni se haya turbado su fe por las dudas que nacen en las discusiones, asentirá decidido al dogma de la unicidad del Creador; mas si algún teólogo discutidor viniera a turbar su fe, diciéndole: ¿Qué dificultad hay en que el mundo dependa de dos dioses que, lejos de contradecirse, anden perfectamente acordes en su gobierno?, de seguro que, con sólo oír esta breve frase, quedaría turbada su fe. Porque quizá sea difícil para algunos entendimientos limitados quitar fuerza a esa objeción y refutarla, y de ese modo la duda se sobrepone y resulta al fin imposible desembarazarse de ella.”

<sup>1</sup> Alcorán, XXI, 22.



"Otra prueba evidente es también la que se emplea en pro de la posibilidad de la resurrección, diciendo: Quien puede crear, *a fortiori* puede resucitar, como lo dice el Alcorán<sup>1</sup>: *Dí: los volverá a la vida Aquel que se la dió por vez primera*. A este sencillo argumento, con sólo oírlo, no hay hombre del vulgo, sea avispa-do o imbécil, que no se apresure a prestarle su asentimiento, y que no diga: Verdaderamente, hacer que un ser vuelva a la vida, no es más difícil que dársela por vez primera, sino que es mucho más hacedero. Y, sin embargo, puede muy bien suceder que ese asenso tan firme quede perturbado con cualquier objeción, a la que no sepa cómo responder.,

"De modo que tenemos aquí un asentimiento firme y decidido antes de la objeción, pero que se turba median-te ésta. Y es que la prueba plena sólo resulta cuando, propuestas y deshechas todas las dificultades, sin que ya quede resquicio para la objeción, el entendimiento presta su asenso.,

4.º "Consiste este grado en creer, sencillamente por el crédito que nos merece la persona, a causa del prestigio y autoridad de que goza entre las gentes. Si nuestro padre, nuestro maestro, o cualquier persona fidedigna por su gravedad, nos comunican una noticia, v. gr., que fulano ha muerto, o que zutano regresará mañana de su viaje, etc., estaremos dispuestos ya de antemano a prestar fe ciega y asentimiento decidido a sus noticias, sin que nos quepa la menor duda de su veracidad. El fundamento de nuestra fe no es otro, en este caso, que el crédito que nos merece el que nos da la noticia. ¿Por qué

<sup>1</sup> Alcorán, XXXVI, 79.

creemos las tradiciones que acerca de las palabras del Profeta nos comunicó Alí, el amigo de Dios? Sencillamente, porque nos consta la veracidad, la virtud y el temor de Dios, respecto del testigo que nos las refiere.,

"En los dogmas propuestos a los simples fieles, esta clase de fe es la corriente. Creed, se les dice, que existe un solo Dios, creador del universo, sabio y poderoso; creed que envió a Mahoma como su mensajero; e inmediatamente, sin dudar ni siquiera un momento, se apresuran a dar fe a lo que se les ha dicho. De este género es también el asentimiento que prestan los niños a sus padres y maestros: oyen sus enseñanzas y las creen verdaderas, sin necesidad de demostración ni prueba de ningún género.,

5.º "Este grado lo constituye la fe prestada a un hecho, solamente por haberlo oído referir en determinadas circunstancias, que pueden accidentalmente servir de confirmación suya, especialmente para el vulgo, aunque no constituyan prueba plena para el hombre de ciencia. Tal ocurre, v. gr., cuando uno oye decir que el rey está enfermo; si, después de esto, llegan a sus oídos los lamentos y gemidos que salen de palacio, y si, además, le dice un criado del rey que éste, efectivamente, ha muerto, de seguro que el hombre del vulgo creerá firmemente la muerte del rey y obrará en consecuencia, sin que le ocurra sospechar si el criado del rey habrá dado tal noticia con el exclusivo propósito de sembrar la alarma entre el pueblo, o si los gemidos y lamentos se habrán debido sólo a algún síncope del enfermo o a los terribles dolores que sufre o a otra causa cualquiera. Ninguna de estas sospechas le vendrán en mientes al hombre del vulgo, sino que, por el contrario, en su corazón habrá que-



dato firmemente grabada la creencia en la muerte del rey. ¡Cuántos árabes creyeron firmemente, sin duda alguna, en la misión divina de Mahoma, fundados sólo en circunstancias de esta naturaleza, en los rasgos de su fisonomía, en la belleza de sus palabras, en la afabilidad de sus costumbres, sin que les ocurriera exigir la prueba fundada en el milagro!„

6.º “Tiene lugar este grado, cuando uno oye una noticia que se armoniza perfectamente con sus naturales inclinaciones y con sus hábitos. Este tal se apresurará a dar crédito al hecho, no precisamente por ser fidedigna la persona que se lo refiere, ni tampoco por las circunstancias que rodean al hecho y le sirven de confirmación accidental, sino tan sólo porque el hecho le agrada y satisface.”

“El que ardientemente desea ver a su enemigo muerto o asesinado o depuesto del cargo que desempeña, fácilmente creará todo esto, al más ligero rumor que corra entre el público. Pero si estos rumores se refiriesen a un amigo suyo, o se tratase de otros hechos que no le agradaran, seguramente que rehusaría el darles crédito, o, al menos, dudaría de la veracidad de tales noticias. Este grado de fe es el ínfimo y el menos fundado: los anteriores se basan en alguna prueba; y aunque ésta sea débil y no merezca el nombre de argumento, sino el de mero indicio, sin embargo, para el vulgo tiene el valor y la fuerza de prueba.”

“Una vez expuestos los varios grados de asentimiento que preceden, hay que saber que la fe del vulgo no se funda jamás en otros motivos que en estos últimos, sin que llegue a más alto grado que al que se obtiene con las pruebas teológicas o alcoránicas y, en general, con

aquellas que mueven el *corazón* al asentimiento. Más aún: ni siquiera es conveniente emplear con el vulgo pruebas más sublimes que esas que le parecen evidentes y que, por tanto, dejan tranquilo su corazón y le persuaden y mueven a la confianza y al asentimiento.”

“Téngase presente, además, que, para esto, son vulgo la mayor parte de los hombres. Casi todos ellos creen como los niños. Los motivos de su fe redúcense casi siempre a la autoridad y crédito que les merecen sus padres o maestros, por la buena opinión que tienen formada de ellos, o por el prestigio de que gozan entre las gentes, o por la enérgica condenación que les han visto hacer de las doctrinas contrarias a la fe, o por los ejemplares castigos de que les dicen haber sido objeto los infieles o herejes, cuando, por ejemplo, se les cuenta que fulano, el judío, se transformó en perro estando en la sepultura, o que el renegado zutano se convirtió en cerdo, etc., etc. Estos ejemplos, y otros análogos, arraigan profundamente en el corazón de los niños el odio o aversión a toda doctrina que no sea la que les han enseñado y el amor hacia ésta, en tal forma, que la duda desaparece por completo de su entendimiento. Lo que se aprende en la niñez es como el grabado en la piedra. Nutrido el hombre desde niño con las mismas enseñanzas, aumenta con la edad la firmeza de su fe y, cuando llega a adulto, persevera en sus creencias, sin que la sombra más ligera de duda venga a turbar la confianza y crédito que le merecen. Por esto vemos cómo los hijos de los cristianos, de los herejes, de los paganos y de los musulmanes creen, al llegar a adultos, lo mismo que sus padres; y su fe, lo mismo en los que profesan la verdadera religión, como en los que profesan alguna de las falsas, es tan fir-



me y segura, que permitirían ser despedazados antes que renegar de ella. Y, sin embargo, jamás han oído demostración alguna de su fe. De idéntico modo, los esclavos o esclavas, que los musulmanes hacen prisioneros en tierra de politeístas, jamás han conocido la fe del islam, y, no obstante, una vez entre musulimes, merced a la convivencia continua, cuando ven el amor de éstos a su fe, comienzan a sentir inclinación de creer y practicar lo que sus dueños creen y practican. Todo esto por la mera autoridad y por la imitación; porque la naturaleza humana, sobre todo en los niños y en los jóvenes, se ve como arrastrada instintivamente a imitar lo que hacen sus semejantes.”

“Queda, por tanto, demostrado que el asentimiento firme a determinadas doctrinas no nace precisamente de la convicción, debida a un estudio personal, ni de las demostraciones apodícticas.”

RÉPLICA. “Pero quizá dirás que de eso no se trata, porque nadie niega que el firme asentimiento a los dogmas nazca en el corazón de los hombres del vulgo por todos esos motivos enumerados. Lo que se niega es que un asentimiento de tal naturaleza constituya conocimiento objetivo y real de dichos dogmas. Ahora bien, lo que Dios exige de los hombres es cabalmente este conocimiento real y verdadero, no un asenso que, por firme que se le suponga, siempre se reduce a cierta especie de ignorancia, incapaz de discernir la verdad del error.”

RESPUESTA. “Eso es falso. La felicidad de los hombres estriba en que crean firmemente la verdadera doctrina acerca de Dios, a fin de que en sus corazones quede grabada una imagen o especie, adecuada, aunque analógicamente tan sólo, a la realidad de la divina esen-

cia. De esta manera, al morir, cuando se descorra el velo y vean intuitivamente las cosas que antes creyeron y tal como las creyeron, no quedarán chasqueados ni defraudados, no se sentirán atormentados por el fuego de la confusión y la vergüenza, ni consumidos por las llamas infernales. Ahora bien, supuesto ya que en el corazón quede grabada dicha imagen, carece de importancia la cuestión de saber a cuáles causas o motivos se debe: tanto da que haya quedado impresa en virtud de demostración apodíctica, como de mero argumento dialéctico, o de razones de persuasión, o por la sola simpatía hacia la persona que propone el dogma, o, en fin, por ciega fe, fundada en la autoridad y sin ningún motivo. No se trata de la causa, sino del efecto útil, es decir, de que en el corazón del creyente se grabe la idea real y verdadera de Dios, de sus atributos, de su doctrina revelada, de sus profetas y de la vida futura. El que esta idea posee será feliz, aunque no la haya adquirido por demostración apodíctica. Aquello es lo único que Dios exige a los hombres, no esto último.”

“Así lo demuestran las tradiciones orales, transmitidas sin interrupción desde el Profeta, en todas las cuales se refiere que Mahoma proponía simplemente la fe a los árabes, que ellos aceptaban, y les ordenaba continuasen consagrados a apacentar camellos, sin imponerles obligación alguna de meditar acerca de la naturaleza del milagro, ni de su valor demostrativo en pro de la misión profética, ni sobre el origen del mundo por creación *ex nihilo*, ni sobre la existencia de Dios, argumentos en defensa de su unicidad y demás atributos. Es más: si Mahoma hubiese impuesto a la mayor parte de aquellos estúpidos árabes tal obligación, no le hubieran entendido ni



comprendido, aun después de largas explicaciones. Sabido es que uno de ellos le conjuró diciendo: — ¡Por Alá! ¿Es cierto que Dios te ha enviado como Profeta? Y Mahoma le respondió: — ¡Por Alá te aseguro que he sido enviado como Profeta por Dios! Y aquel árabe dió fe a sus palabras sólo por el juramento, y se marchó tan tranquilo. Otro, con sólo encontrarse a Mahoma y echarle la vista encima, tuvo bastante para exclamar: — ¡Vive Dios, que esa cara no puede mentir! Casos semejantes podrían citarse innumerables. Así se explica que en una sola campaña, en vida del Profeta y hasta en el tiempo de sus Compañeros, se hicieran musulmanes millares de hombres, de los cuales la mayor parte ignoraban por completo todo género de argumentos teológicos. Sin contar con que los que hubieran sido capaces de entender tales argumentos, habrían necesitado para ello abandonar sus propios oficios y consagrarse largo tiempo al estudio, bajo la dirección de un maestro, de lo cual no hay vestigio alguno en las tradiciones que de aquel tiempo se conservan.,

“Todo esto demuestra evidentemente que Dios no exige de los hombres otra cosa que la fe, el asentimiento decidido a sus palabras, sea cualquiera el método en virtud del cual dicho asentimiento se engendre.,

“No niego, sin embargo, que el sabio ocupe un grado más alto que el simple fiel; pero esto no quita para que, tanto el uno como el otro, sean real y verdaderamente creyentes <sup>1</sup>.,

“Y si se me pregunta que cómo podrá el simple fiel (no teniendo razones de que su fe es la verdadera) apre-

<sup>1</sup> Es curioso advertir que Algazel aplica a la fe implícita del vulgo este mote: *fe de los fogoneros*, análogo al que le aplicamos los cristianos en el lenguaje familiar: *fe del carbonero*. (Vide *Ilcham*, 22, 28.)

ciar la diferencia que existe entre la suya y la del judío que tampoco pase de ser simple fiel, responderé que todo el que cree una doctrina por la sola autoridad del que se la propone, tiene por muy seguro que él es, no un simple fiel, sino un perfecto conocedor de aquella doctrina: la naturaleza de su asenso, fundado en la autoridad, es inconsciente para él; él no conoce que es simple fiel; jamás le ocurre dudar acerca de la verdad de su doctrina. De aquí que no necesite criterio alguno para distinguir su fe de las demás; porque él está segurísimo de que todo el que contradiga a la suya, está en el error, y que sólo la suya es la verdadera. A lo más, se servirá de algunos motivos o indicios externos, de ciertas apariencias de razón que, aun siendo en realidad debilísimas, harán para él el oficio de infalible criterio con que distinguir la verdad del error. Y aun cuando viese que el judío consideraba tales motivos como criterio personal suyo, no por ello se turbaría su fe; como tampoco se turba la fe del sabio musulmán, aunque vea que el teólogo judío se sirve de las mismas pruebas que él para demostrar los dogmas. Ambos, el judío y el musulmán, pretenden, sin embargo, que su fe se distingue de las demás cabalmente por esas pruebas. Si, pues, esa identidad de estados psicológicos no hace dudar al teólogo, al sabio, menos le hará dudar al simple fiel. Bástale para su fe con que no se vea turbada por dudas cuando la contradigan los que profesan otra fe diversa. Y esto es lo que ocurre ordinariamente. ¿Acaso habéis visto jamás que el simple fiel se entristezca y apene por la dificultad en discernir su ciega fe de la del judío? Es más: ¡Ni siquiera le viene a las mientes nunca eso! Y si, por acaso, alguna vez le ocurriera, porque le llamasen la atención acerca de ello, se rei-



ría del que le hiciese tales indicaciones, y exclamaría: ¿Qué locura es ésa? ¿Tanta igualdad hay entre la verdad y el error, para que yo necesite de un criterio que me haga ver la diferencia que entre ambos existe y para demostrarme que el judío está en el error y yo en la verdad? ¡Yo tengo absoluta certeza de ello, sin ningún género de duda! ¿Para qué, pues, he de investigar esa diferencia, si la conozco con toda certeza, sin necesidad de investigarla? Tal es el estado psicológico de los que creen firmemente, fundados en la sola autoridad. Y si dicha duda no le ocurre ni siquiera al simple fiel judío, en virtud de esa seguridad que tiene en la verdad de su falsa religión, ¿cómo le ha de ocurrir al simple fiel musulmán, cuya fe tiene por objeto unos dogmas que tan perfectamente se adecuan a la real y verdadera esencia de la divinidad? Todo lo cual demuestra evidentemente que la fe del vulgo es firme y segura, y esto sólo es lo que se exige.,

RÉPLICA. “Pero ¿y cuando el hombre del vulgo sea amigo de cuestiones y disputas, que no se someta a creer por la sola autoridad, ni se satisfaga con las pruebas alcoránicas, ni acepte esas razones superficialmente claras? Entonces, ¿qué harías con él?,

RESPUESTA. “Ese tal es un enfermo que sufre un deplorable desequilibrio en la ingénita, natural e innata salud de su espíritu. Observaré, pues, atentamente su estado psicológico, y si de mis observaciones resultase que su espíritu se halla, en efecto, dominado por la afición a las polémicas y a las disputas, no discutiré con él, sino que huiré de su presencia, metiéndome bajo de siete estados, por más que me niegue uno de los más fundamentales artículos de la fe. En cambio, si yo advirtiera

en los rasgos de su fisonomía las señales de la divina gracia, es decir, si yo viese que, al proponerle algunas otras pruebas superiores a las alcoránicas, se inclinaba a admitirlas, entonces trataría de curarle como creyera más conveniente: o con la amarga pócima de la argumentación y la disputa, o con el suave néctar de la demostración apodíctica. Y, en general, discutiría con él empleando el medio mejor y más adecuado, que es lo que Dios nos ordena.,

“Pero téngase bien presente que esta concesión que ahora hago no equivale a abrir de par en par las puertas del razonamiento para todos los hombres sin distinción. Las medicinas se emplean con los enfermos, que son los menos. Lo que toma el enfermo porque lo necesita, debe negársele al sano. La naturaleza sana del hombre está, por innata inclinación, dispuesta a admitir la fe, sin necesidad de discusiones ni de pruebas apodícticas. El mal que produce propinar a los sanos la medicina, no es menor que el que se sigue de no propinarla a los enfermos. Póngase, pues, cada cosa en su sitio, que es lo que Dios ordenó a su Profeta, cuando le dijo: “Llámalos al camino que conduce a tu Señor por medio de la sabiduría y por medio de la exhortación moral, y argúyeles en las mejores formas., A unos, pues, hay que atraerlos con la ciencia; a otros, con exhortaciones; a otros, en fin, con la polémica, según lo he procurado explicar detalladamente en el *Libro de la balanza recta*<sup>1</sup>; por esto renuncio a repetirlo aquí., [Págs. 38-44.]

<sup>1</sup> Es el titulado *كتاب القساسة المستقيم*, Cairo (1318 hégira), págs. 16 y sigs. Cfr. *supra*, pág. 46.



## II

### M I H A C

Libro de la piedra de toque de la especulación racional,  
acerca de la lógica<sup>1</sup>.

**E**XORDIO. Algazel contesta a un devoto amigo que le ha pedido una sucinta explicación sobre la lógica, la cual le sirva como piedra de toque para preservarle de todo error y sofisma en sus razonamientos y estudios. Accede gustoso a sus ruegos, pidiéndole sólo como recompensa que le tenga presente en sus oraciones. Pondera después lo vasto y profundo de la materia, e invita a su amigo a que se contente con un breve resumen de ella, que es cuanto por el momento puede enviarle; pero le tranquiliza añadiendo que este resumen contiene lo más interesante y útil de la lógica, la crema de este arte. [Páginas 2-4.]

**PRÓLOGO.** El que conozca las leyes del silogismo

<sup>1</sup> كتاب مدك الفكر في المنطق. Cairo, Imprenta Aladabia, sin fecha. Consta de 133 págs., distribuidas en un exordio, seguido de un prólogo (en el cual se da el plan del libro, que abarca dos partes principales) y de un epílogo.



y de la definición, y además acierte a evitar las falacias de los sofismas, poseerá ya la piedra de toque para distinguir la verdad del error en todos sus conocimientos. Estos, en efecto, se reducen en último análisis a la percepción de ideas aisladas y de la relación afirmativa o negativa entre dos de ellas. La percepción de la idea aislada se obtiene por la definición; la percepción de la relación afirmativa o negativa entre dos ideas, se obtiene por el silogismo. De aquí que este libro tenga dos partes. [Págs. 4-6.]

PARTE I. *Condiciones del silogismo.* — Esta parte primera se subdivide en tres tratados:

TRATADO I. Antecedentes del silogismo. Contiene tres artículos:

*Artículo 1.º* Significación de las voces o términos: propia, connotativa y deductiva; general e individual; homónima, equívoca, sinónima y parónima. [Págs. 6-16.]

*Artículo 2.º* Clases de ideas: equivalentes, más general y más particular; esencial, inseparable y accidental; sensible, fantástica e inteligible. [Págs. 16-23.]

*Artículo 3.º* Síntesis de las ideas. Proposición o juicio. Sus clases: afirmativa y negativa; singular, indefinida, universal y definida; necesaria, posible e imposible. Contradicción de las proposiciones. Conversión de las proposiciones. [Págs. 23-31.]

TRATADO II. Esencia del silogismo. Contiene este tratado dos puntos fundamentales: forma y materia del silogismo.

*Punto 1.º* Forma del silogismo. Sus figuras y modos. Silogismo hipotético y disyuntivo. [Págs. 31-44.]

*Punto 2.º* Materia del silogismo. Certeza, duda y opinión. Fuentes del conocimiento cierto. Premisas de

evidencia inmediata; de sensibilidad interna; de sensibilidad externa; de experiencia; de autoridad o testimonio histórico; de sentido común. El escepticismo y su refutación. Valor demostrativo de las varias clases de premisas. [Págs. 44-58.]

TRATADO III. Anejos del silogismo. Contiene seis artículos:

*Artículo 1.º* Especies del razonamiento imperfecto: entimema; sorites; dilema. [Págs. 58-62.]

*Artículo 2.º* De la inducción. [Págs. 62-64.]

*Artículo 3.º* Cómo se infiere la consecuencia de las premisas. [Págs. 64-70.]

*Artículo 4.º* Demostración *a priori* y *a posteriori*. [Págs. 70-72.]

*Artículo 5.º* De las siete causas que pueden ser ocasión de error en el razonamiento. [Págs. 73-84.]

*Artículo 6.º* De la aplicación de la lógica a los silogismos jurídicos. [Págs. 84-91.]

PARTE II. *Piedra de toque de la definición.* — Contiene dos tratados:

TRATADO I. Leyes y principios de la definición: 1.ª Ley: la definición debe responder a una de estas cuatro cuestiones: *utrum, quid, cur, quale*. [Págs. 92-94.] — 2.ª Ley: la definición perfecta debe distinguir entre los atributos esenciales, los accidentales y los inherentes de la cosa definida. [Págs. 94-96.] — 3.ª Ley: la definición exacta exige los siguientes requisitos: 1.º, buscar el género y diferencias de lo definido; 2.º, enumerar todos los atributos esenciales de lo definido, por orden de más a menos general; 3.º, elegir de ellos el género próximo y la diferencia última; 4.º, evitar el empleo de voces equívocas y metafóricas. [Págs. 96-99.] — 4.ª Ley: el método



de invención de la definición no es el razonamiento apodíctico. [Pág. 99-101.] — 5.<sup>a</sup> Ley: el error en la definición nace del género, o de la diferencia, o de ambos a la vez. [Págs. 101-103.] — 6.<sup>a</sup> Ley: la cosa simple no admite definición real, sino sólo verbal o descriptiva. [Páginas 103-107.]

TRATADO II. Aplicaciones o ejercicios prácticos de definición. Examinanse y se critican, con arreglo a las leyes anteriores, las definiciones de las ocho ideas siguientes: 1.<sup>a</sup> Definición. [Págs. 107-113.] — 2.<sup>a</sup> Ciencia. [Páginas 113-115.] — 3.<sup>a</sup> Accidente. [Pág. 116.] — 4.<sup>a</sup> Temporal. [Págs. 117-118.] — 5.<sup>a</sup> Opuestos. [Págs. 118-121.] — 6.<sup>a</sup> Vida. [Págs. 121-127.] — 7.<sup>a</sup> Movimiento. [Págs. 127-130.] — 8.<sup>a</sup> Necesario. [Págs. 130-133.]

EPÍLOGO. “Ten entendido que la cantidad de doctrina que he expuesto en este libro, a pesar de su exiguo volumen, basta para sugerir importantes principios fundamentales que, si pones empeño en penetrarlos tal como este libro los explica, te moverán el deseo de una más clara y amplia exposición de algunos temas que traté sólo en resumen, sin descender a su análisis por falta de tiempo. Esa exposición más pormenorizada hícela ya, aunque sólo en parte, en el libro titulado *Fiel contraste del conocimiento*; sólo que el manuscrito de este libro no lo he dado aún a la publicidad ni ha comenzado a correr de mano en mano, porque todavía necesito corregirlo más y someterlo a nueva revisión, añadiendo, suprimiendo y modificando algo de su texto, y el tiempo va transcurriendo sin poderlo realizar. Pero si el plazo de mi vida se prolonga y los obstáculos que me lo han impedido desaparecen y puedo llevar a cabo mi propósito, consagrándome a corregir el libro de lo que en él nece-

sita corrección, seguramente que encontrarás en él lo que en este libro falta. Ahora ya no me resta sino reiterarte mi encargo de que no ceses de rogar a Dios pidiéndole que purifique mi intención en la empresa a que ahora me dedico de redactar libros y de enseñar, a fin de que con ello no busque otra cosa que agradar a Dios sin propósito alguno de obtener ventajas temporales. ¡Cuán vil es la condición de aquel que allana el camino de la vida futura para los demás, mientras él mismo tiene fijadas sus miradas en las cosas de acá abajo, o bien llama a las gentes hacia Dios, mientras vive apartado de El! ¡Librenos Dios del mal de nuestras propias almas y de la perversidad de nuestros actos! ¡Pidámosle que haga rectos y sinceros nuestros pensamientos, palabras y obras, pues El otorga su gracia y la amplitud de su misericordia a todo el que se la pide!., [Pág. 133.]

## MIYAR

### Fiel contraste del conocimiento <sup>1</sup>.

PRÓLOGO. — Este libro ha sido escrito con dos fines: 1.<sup>o</sup> Explicar las formas y métodos del conocimiento y del razonamiento, para distinguir cuáles conducen a la verdad, ya que, excepción hecha de las verdades de evidencia inmediata, las demás no pueden alcanzarse si no

<sup>1</sup> معيار العلم في المنطق. Cairo, Imprenta Curdistán Alilmia, 1329 hégira. Consta de 200 págs., en 4.<sup>o</sup> mayor, distribuidas en la siguiente forma: 1.<sup>o</sup> Introducción del editor, que contiene una biogra-



es siguiendo el camino recto que a ellas conduce y evitando el error, la ilusión y el sofisma engañoso; de aquí que para el conocer es este libro lo que el fiel contraste para los pesos y medidas, o al modo de una balanza para aquilatar el valor de los razonamientos; es también como la métrica para los versos y como la gramática para las palabras, pues estas dos artes enseñan a distinguir entre el verso bien medido y la frase correcta y el verso y la frase que no lo son, y con la lógica se distinguen asimismo las pruebas concluyentes de las que no concluyen. 2.º Explicar el tecnicismo de los filósofos que Algazel empleó al refutarlos en su *Teháfot*. De estos dos fines, el primero es el más importante, puesto que su utilidad se extiende a todas las ciencias, así las filosóficas como las jurídicas. Y esto, porque las jurídicas no difieren de las filosóficas en la forma de sus razonamientos, sino únicamente en la materia de las premisas. "Ahora bien — añade Algazel — como que en nuestra época la afición de las gentes se inclina más al derecho que a otras ciencias, mejor diré, se limita a su estudio exclusivamente, y tanto, que hasta a nosotros mismos nos movió a redactar, sobre los métodos del razonamiento jurídico, cuatro obras: 1.ª *Prontuario de la controversia*; 2.ª *Médula de la especulación*; 3.ª *Confirmación del Prontuario*, y 4.ª *Libro de los principios y los fines*, el cual, aunque por la materia de sus premisas (que es jurídica) difiera de la especulación filosófica, en cambio por el plan y condiciones de los razo-

fía de Algazel, lista de sus principales obras y un breve resumen de sus ideas sobre el criterio de autoridad y la ciencia. [Págs. 1-18.] — 2.º Texto del *Miyar* con notas del editor. [Págs. 20-195.] — 3.º Índice. [Páginas 196-199.] El texto consta de un prólogo, cuatro libros y un brevísimo epílogo.

namientos en él empleados, puede decirse que llega a la meta última de las investigaciones que ordinariamente se llevan a cabo según los métodos lógicos; por eso mismo hemos puesto ahora especial empeño en citar en este libro ejemplos jurídicos para explicar la doctrina de la lógica.<sup>1</sup> Alguien, quizá, censure esta innovación de pretender aclarar con ejemplos jurídicos, que son de materia opinable, leyes lógicas y filosóficas, que son de materia cierta; pero esta censura nace de ignorancia acerca de la utilidad de los ejemplos y símiles, los cuales se emplean sólo para hacer inteligible lo oscuro por medio de algo que es más conocido del discípulo y que guarda con lo oscuro cierta analogía; y así, para explicar a un carpintero materias ajenas a su oficio, nada hay más útil que servirse de símiles tomados de la carpintería; y, en general, nadie se sirve en sus explicaciones sino de la lengua que al discípulo le sea familiar. — Una objeción cabe hacer contra esta utilidad de la lógica: la razón humana se basta, sin leyes de ninguna clase, para dirigirse por sí misma, pues en sí misma lleva la norma y piedra de toque de la verdad. A esto responde Algazel que si bien es cierto que la razón es juez competentísimo, no es el único juez que en el alma humana reside, pues hay otros dos jueces, los sentidos y la estimativa, cuyo influjo sobre el alma es anterior al de la razón, desde que el hombre nace, y por eso, cuando la razón comienza a querer imponer su juicio al alma, ésta se resiste, llevada de la fuer-

<sup>1</sup> Faltan en Brockelmann, *Geschichte d. arab. litt.*, estos cuatro libros de Algazel. He aquí sus títulos por el orden en que van citados en el prólogo del *Miyar*: مأخذ الخلاف; لباب الذكر; تدوين المأخذ; كتاب المبادئ والغايات.



za rutinaria del hábito a juzgar por los sentidos y la fantasía. De aquí que sea preciso usar de habilidad para emancipar al alma de la esclavitud de estos dos jueces que la inducen al error y a la ilusión; los sentidos, en efecto, juzgan, v. gr., que las estrellas son del tamaño de un doblón, que la sombra de una persona no se mueve, que la estatura de un niño no crece constantemente, etc., aunque la razón juzga lo contrario; asimismo, la estimativa o imaginación se resiste a admitir la existencia de un ser que ni está dentro ni fuera del mundo, aunque la razón demuestra apodícticamente que tal y no otra es la realidad de Dios, creador del universo. — Para libertar al alma de estos errores a que le inducen los sentidos y la fantasía, la razón emplea una hábil estratagema, que consiste en proponer al alma verdades que le consta son evidentes por el testimonio de los sentidos y de la estimativa y que están de acuerdo con el dictamen de la inteligencia; y, tomándolas como premisas, las organiza u ordena en tal forma, que la estimativa no puede menos de reconocer que de ellas se infiere necesaria y evidentemente una consecuencia, que ni los sentidos ni la estimativa eran capaces de conocer ni aceptar. Y tal es el objetivo de este libro: mostrar cómo, partiendo de verdades de evidencia inmediata, tanto sensible como intelectual, y sirviéndonos de ellas como de un fiel contraste, podemos alcanzar el conocimiento de otras verdades oscuras que de aquéllas se deriven de manera indubitable. — Pero otra dificultad ocurre: si por medio de la lógica se obtienen tales resultados, ¿cómo es que los filósofos no están de acuerdo entre sí acerca de los problemas filosóficos y en cambio lo están respecto de los matemáticos? A esto se contesta que en materia filosófica sólo contadas inteli-

gencias son capaces de descubrir la verdad con certeza, sin dejarse engañar por tesis que en realidad son opinables, aunque en la apariencia se confundan con las verdades apodícticas. — Ni por esto conviene que el lector se desanime y desespere pensando que no podrá llegar a la meta alcanzada por esas contadas inteligencias escogidas; porque si a tal grado de perfección no es seguro que llegue, debe tender a ello, aunque luego se quede corto en sus aspiraciones. No de otro modo el vasallo puede aspirar, como ideal remoto, a la dignidad de rey, aunque sólo pueda llegar a ministro, gobernador, etc.; y obraría muy neciamente si, por la imposibilidad muy probable de llegar a ser rey, se satisficiera con ser barrendero, como lo fué su padre, puesto que entre barrendero y rey son infinitos los grados de dignidad social, y por ínfimo que sea el grado que con su esfuerzo logre, siempre será un progreso relativamente al grado desde el cual ascendió. — Convencido ya el lector de lo necesaria que es la lógica, resta enunciar en resumen su contenido. Todo él se reduce a explicar el modo de pasar desde las ideas que en el espíritu están presentes a otras ideas que de él están ausentes. Este tránsito tiene una forma u orden fijo, que si se sigue, conduce a la verdad que se busca, y si no, no. Pero como dicho orden o forma se asemeja muchísimo al que conduce al error, la lógica es la que precisa cuál debe ser el itinerario que el espíritu debe seguir para realizar con éxito aquel tránsito. Tal es, en suma, el contenido de la lógica. Ahora, desmenuzando algo más este contenido general, diremos: lo que el espíritu busca es conocer; pero hay dos modos de conocimiento: simple aprehensión, que es el conocimiento de las ideas de las cosas aisladas, y juicio, que es la afirmación o negación



de la relación entre dos ideas, v. gr., el hombre es animal; el hombre no es piedra; las ideas de hombre, de animal, de piedra, se conocen por simple aprehensión; y la relación entre ellos es un juicio, ya afirmativo, ya negativo. Todo estudio especulativo de la razón tiende a obtener uno de estos dos fines: el que conduce a la simple aprehensión, se llama definición y descripción; el que conduce al juicio, se llama demostración, es decir, silogismo, inducción, etc. El contenido, pues, de este libro es: los principios o elementos integrantes de la definición, que explica la idea de una cosa, y de la demostración, que conduce al juicio afirmativo o negativo de una idea respecto de otra; contiene asimismo los requisitos para que la definición y demostración sean exactas y los peligros de error que en ambas hay que evitar. [Págs. 20-34.]

LIBRO I. *Antecedentes del silogismo.* — El fin último de la lógica es la demostración apodíctica que produce conocimiento cierto; pero esa demostración es una especie del silogismo; éste debe estar integrado de dos premisas; toda premisa debe constar de sujeto y predicado; ambos son voces o palabras que expresan ideas; luego el silogismo, siendo, como es, algo compuesto, necesita ser analizado en sus elementos simples, si se le quiere conocer perfectamente. Por eso es preciso comenzar por el estudio de estos elementos, así como para construir una casa hay que comenzar por preocuparse de los ladrillos, el barro y la madera, antes de tratar de dar forma a estos materiales. Este libro contiene tres capítulos:

CAPÍTULO 1.º *De la significación de las voces; sus modos; relación de las voces con las ideas.* — Contiene siete partes: 1.ª Significación propia, connotativa y deductiva. — 2.ª General e individual. — 3.ª Universal

y particular. — 4.ª Simple, compuesta imperfecta y compuesta perfecta. — 5.ª Nombre, verbo y partícula. — 6.ª Nombres homónimos, sinónimos, unívocos y equívocos. — 7.ª Equívocos por analogía, o metafóricos, equívocos por aplicación traslaticia y equívocos propiamente dichos. [Págs. 34-48.]

CAPÍTULO 2.º *De las ideas, consideradas en sí mismas.* — Contiene seis partes: 1.ª Las ideas, por razón de la facultad de que proceden, se dividen en sensibles e inteligibles. — 2.ª Por su extensión, en más generales o más particulares. — 3.ª Por su individualidad o negación de ella, en singulares y universales. — 4.ª Relación de las ideas entre sí: esencial, accidental y accesorio, pero inseparable. — 5.ª Subdivisión de lo esencial y de lo accidental en los cinco universales. — 6.ª De las varias clases de esencias con las que se contesta al que pregunta por la *quiddidad* de una cosa. — *Apéndice:* Descripciones de los cinco universales: género, especie, diferencia, propio y accidente. [Págs. 48-63.]

CAPÍTULO 3.º *De la síntesis de las ideas, o sea del juicio o proposición.* — Contiene seis partes: 1.ª Proposición; sus elementos; sus clases principales: categórica, hipotética, copulativa y disyuntiva. — 2.ª Proposición afirmativa y negativa. — 3.ª Singular, universal e indefinida. — 4.ª Necesaria, posible e imposible. — 5.ª De la contradicción de las proposiciones. — 6.ª De la conversión de las proposiciones. [Págs. 63-76.]

LIBRO II. *Del silogismo.* — Consta de cuatro capítulos:

CAPÍTULO 1.º *De la forma del silogismo.* — Las premisas pueden organizarse en variadas formas, para que de ellas se pueda inferir consecuencia. Tres son las prin-



cipales: silogismo, inducción y analogía. El silogismo es de cuatro especies: categórico, hipotético copulativo, hipotético disyuntivo y demostración *ad impossibile*. — 1.º Definición del silogismo categórico, en cuanto a su forma; sus premisas, sus términos. — 2.º Figuras del silogismo; modos de la primera figura, que rectamente concluyen. — 3.º Modos de la segunda figura. — 4.º Modos de la tercera figura. 5.º Del silogismo hipotético copulativo. — 6.º Del silogismo hipotético disyuntivo. — 7.º De la demostración *ad impossibile*. — 8.º De la inducción. — 9.º Del argumento de analogía. — 10.º De los silogismos compuestos e imperfectos. [Págs. 76-105.]

CAPÍTULO 2.º *De la materia del silogismo*. — Introducción acerca de la distinta materia del razonamiento, según sea apodíctico, polémico, retórico, sofístico o poético. — Materia del silogismo o razonamiento apodíctico: todo juicio universal cierto; sus cuatro especies: 1.ª, premisas de evidencia inmediata; 2.ª, premisas de evidencia sensible; 3.ª, premisas de experiencia; 4.ª, premisas que constan por un razonamiento sencillo matemático. — Materia del razonamiento no apodíctico; sus tres especies: 1.ª, premisas de sentido común; 2.ª, premisas de autoridad o testimonio histórico; 3.ª, premisas de mera opinión. — Materia del razonamiento sofístico; sus tres especies: 1.ª, premisas aparentes de evidencia inmediata; 2.ª, ídem de apariencia opinable; 3.ª, francamente sofísticas, ya por falacia verbal, ya por falacia de idea. — Valor demostrativo de cada una de las diez especies de premisas analizadas en este capítulo. [Págs. 105-120.]

CAPÍTULO 3.º *De las causas de error en el silogismo*. — Tiene dos artículos:

Artículo 1.º *Enumeración de dichas causas*. — Son

siete: 1.ª Que el silogismo no se someta en su forma a alguna de las tres figuras que rectamente concluyen. — 2.ª Que no pertenezca a alguno de los modos que en las tres figuras concluyen. — 3.ª Que no conste de tres términos realmente distintos. — 4.ª Que no conste de dos premisas realmente distintas. — 5.ª Que alguna de las premisas sea errónea por falacia de dicción o sofisma de idea. — 6.ª Que las premisas no sean distintas de la conclusión. — 7.ª Que no sean más conocidas que ésta.

Artículo 2.º *Origen del escepticismo de los sofistas*. — Se debe a tres causas: 1.ª Ignorancia de las leyes que afectan a la forma del silogismo. — 2.ª Dudas nacidas de error acerca de la materia de las premisas. — 3.ª Dudas que versan en parte acerca de la conclusión y en parte acerca de las premisas. [Págs. 120-140.]

CAPÍTULO 4.º *De las cuestiones anejas al silogismo*. — Contiene ocho artículos: 1.º Diferencia entre la demostración *quod* y la demostración *quia* o *propter quid*. — 2.º Explicación de la certeza. — 3.º Cuestiones o problemas fundamentales del conocimiento científico: *utrum*, *quid*, *cur* y *quale*. — 4.º Explicación de los sentidos de *esencial* y de *primitivo*. — 5.º Objetos, principios y problemas de la ciencia. — 6.º El círculo vicioso o la petición de principio en la demostración. — 7.º Condiciones que debe reunir la demostración apodíctica. — 8.º De los cuatro sentidos de la palabra *causa*: eficiente, material, formal y final. [Págs. 140-150.]

LIBRO III. *De la definición*. — Consta de dos capítulos:

CAPÍTULO 1.º *De las leyes universales de la definición*. — Consta de siete artículos: 1.º Necesidad de la definición. — 2.º Materia y forma de la definición. —



3.º Del orden a seguir en las preguntas previas a la definición. — 4.º De las cinco especies de definición: nominal, esencial, real, perfecta y descriptiva. — 5.º Que la definición no se busca por medio de la demostración ni se prueba su verdad por ella. — 6.º De los tres motivos de error en la definición: por el género, por la diferencia, por ambos a la vez. — 7.º Dificultad de formular sin error definiciones correctas. [Págs. 150-161.]

CAPÍTULO 2.º *De las definiciones en particular.* — Doble utilidad de ejemplificar las leyes de la definición: 1.ª, para adquirir práctica en el definir; 2.ª, para explicar, al paso, el valor de los principales términos usados por los filósofos en sus obras según sus definiciones, como ya se prometió en el prólogo. Estos términos pertenecen a la metafísica, a la física y a la matemática: 1.º Definición de los términos metafísicos siguientes: Dios o Primer principio; intelecto; alma; intelecto universal; intelecto del todo; alma universal; alma del todo; hábito; causa; efecto; creación *ex nihilo*; formación; producción o innovación temporánea; prioridad o eternidad. — 2.º Definición de los términos físicos siguientes: Forma; *hyle*; sujeto; materia; elemento; principio constitutivo; cuerpo simple; naturaleza; cuerpo; sustancia; accidente; fuego; aire; agua y tierra; mundo; esfera; astro; sol; luna; movimiento; *evo*; tiempo; momento; lugar; vacío; lleno; privación; reposo; celeridad; lentitud; inclinación; ligereza; gravedad; calor; humedad; frialdad; sequedad; aspereza; lisura; dureza; blandura; ternura; finura o transparencia; falta de solidez; unión; penetración; identificación; consecución. — 3.º Definición de los términos matemáticos siguientes: Finitud; infinitud; punto; línea; superficie; dimensión. [Págs. 161-175.]

LIBRO IV. *De las divisiones del ente y de sus propiedades esenciales.* — Consta de dos capítulos:

CAPÍTULO 1.º *De las divisiones del ente.* — El ente se divide en diez especies: Sustancia y nueve accidentes: cantidad; cualidad; relación; dónde; cuándo; situación; hábito; acción y pasión. [Págs. 175-186.]

CAPÍTULO 2.º *De las categorías ontológicas.* — Son seis: Causa y efecto; ser en potencia y ser en acto; ser eterno y temporal; ser universal y particular; ser uno y múltiple; ser contingente y necesario. [Págs. 186-195.]

EPÍLOGO. “Puesto que la felicidad no se obtiene en este mundo ni en el otro, sino mediante el conocimiento de la verdad y la práctica del bien, y como la ciencia de la verdad real y positiva se asemeja tan ilusoriamente a la que carece de realidad objetiva, que es necesario, para distinguir una de otra, emplear un instrumento que sirva de fiel contraste, de igual manera también se asemejan entre sí tan ilusoriamente la práctica del bien real y provechoso para la vida futura y la del que no lo es, que se necesita asimismo emplear alguna balanza, con la cual se aquilate su valor real. Redactaremos, pues, un libro que trate del peso de las acciones<sup>1</sup>, como hemos redactado éste que trata del fiel contraste de los conocimientos. Y lo publicaremos por separado, a fin de que pueda dedicarse a su estudio todo el que no necesite de este otro. ¡Y que Dios ayude con su gracia al lector de uno y otro, a fin de que los examine con ojos de reflexión personal, no con ojos de ciega sumisión a la doctrina del autor!,” [Pág. 195.]

<sup>1</sup> Alude al titulado *Balanza de las acciones* (ميزان العمل), editado en el Cairo, Imprenta Curdistán Alilmía, 1328 hégira.



### III

#### MÁCSAD

Libro del más sublime designio, que explica el sentido de los bellísimos nombres de Dios <sup>1</sup>.

#### PARTE PRIMERA

Antecedentes y prolegómenos.

**A**RTÍCULO 1.º *Qué es nombre; qué es nombrado; qué es denominación.* — Del nombre. Tres modos de ser toda cosa: real, mental y verbal. Palabra. Su triple categoría: verbo, nombre y partícula. Esencial definición del nombre, del nombrado y de la denominación. ¿Se identifican entre sí o se distinguen mutuamente estos tres conceptos? Tres modos de identidad: sinonimia perfecta;

<sup>1</sup> **كتاب المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى**. Cairo, Imprenta Altacádom, 1322 hégira (= 1904 de J. C.). Consta de 130 páginas en 4.º Comprende tres partes, precedidas de un prólogo. En él explica el motivo de redactar este libro, que fué a ruegos de un amigo suyo que deseaba conocer el sentido de los nombres divinos. Pondera la dificultad de la materia, por lo inaccesible, sublime e inefable que es la esencia de Dios y sus atributos, sobre todo para la masa indocta del vulgo de los fieles. Finalmente, traza el plan del libro, indicando el con-



sinonimia imperfecta o identidad en la esencia; identidad en el sujeto. El nombre, el nombrado y la denominación no expresan una sola y la misma idea, sino ideas distintas. Lo denominado, ¿es la esencia, realidad y *quiddidad* de la cosa nombrada, o también es el sujeto de ésta? Aplíquese la cuestión a Dios y a los nombres divinos. [Páginas 4-19.]

ARTÍCULO 2.º *Sobre los nombres divinos que expresan ideas semejantes.* — Demuéstrase que los nombres divinos de esta clase, que pertenecen a los noventa y nueve tradicionales, no son perfectamente sinónimos. [Págs. 19-21.]

ARTÍCULO 3.º *Sobre los nombres divinos que expresan, cada uno, dos o más ideas distintas.* — Demuéstrase que estos nombres no pueden aplicarse a Dios más que en uno de sus varios sentidos, a saber, el que la revelación preceptúe o, si no, el que la razón aconseje como más apropiado a Dios. [Págs. 21-23.]

ARTÍCULO 4.º *La perfección y felicidad del hombre consiste en adquirir por imitación las virtudes divinas y en revestirse con las perfecciones significadas por los atributos y nombres de Dios, en la medida de lo posible.* — Triple fruto que los profanos pueden sacar de los nombres divinos: oír su sonido; entender su sentido literal; creerlo con fe muerta. Triple y máspreciado fruto que sacan los místicos: penetrar por la meditación en su sentido

tenido de cada una de sus tres partes: la 1.ª es a modo de preámbulo; la 3.ª a modo de epílogo; la 2.ª es la medula, o sea el comentario de los noventa y nueve nombres divinos, cuya recitación es uno de los ejercicios devotos más extendidos en el islam. Cfr. Asín, *Abenmasarra*, Apéndice VI, pág. 155. — Compárese la doctrina de Algazel en este opúsculo con la de Santo Tomás; *Summa c. g.*, l. I, c. 30, 31, 32, 33, 34, 35 y 36.

tido esotérico; desear adquirir la perfección espiritual que el nombre divino implica; esforzarse por adquirirla de hecho. En qué consiste la aproximación del hombre a Dios en cuanto a los atributos. Demuéstrase que esta aproximación es posible, a pesar de que la esencia divina es incomunicable, como infinitamente distante de las criaturas. Demuéstrase que Dios es sólo cognoscible para la razón humana, por modo mixto de negativo y analógico. Imperfección y oscuridad del conocimiento analógico de Dios, basado en el conocimiento de las criaturas. La meta del conocimiento de Dios, a que pueden llegar los místicos perfectos, es esta: Dios es incognoscible en cuanto a su real esencia, es incomprensible, es inefable. Grados del conocimiento analógico de los nombres y atributos divinos. [Págs. 23-36.]

## PARTE SEGUNDA

### Designios y fines.

ARTÍCULO 1.º *De la explicación o comentario del significado de los noventa y nueve nombres de Dios, contenidos en la tradición de Mahoma transmitida por Abuhoreira.* — Texto de esta tradición. Comentario:

— 1. *Alá.* — Nombre propio y exclusivo de Dios, que expresa su esencia, en cuanto suma de todos sus atributos. Es incomunicable al hombre el fruto espiritual de este nombre. La *deificación* o *taáloh* del místico, ¿qué significa? [Pág. 37.]

— 2 y 3. *Misericordioso y Compasivo.* — Significa voluntad perfecta y universal de satisfacer todas las



necesidades de dignos e indignos, en esta y en la otra vida. La compasión divina está exenta de dolor, que es imperfección. *Misericordioso* es nombre exclusivo de Dios; no así *Compasivo*. *Misericordioso* se refiere propiamente a las gracias sobrenaturales; *Compasivo*, a las naturales. Fruto de ambos nombres para el místico: misericordia para con los pecadores; compasión para con los pobres y desgraciados. Cómo se concilia la misericordia divina con la existencia del mal. [Pág. 38.]

— 4. *Rey*. — Ser independiente y de quien todo ser depende. Es sólo aplicable al místico que prescinde de todos los seres, menos de Dios, y que es rey de sus pasiones. [Pág. 42.]

— 5. *Santísimo*. — Exento de toda cualidad, aunque implique perfección, de las criaturas. Fruto místico: Que el hombre se desnude de todo pensamiento ajeno a las cosas divinas y eternas y de todo amor que no tenga a Dios por objeto. [Pág. 43.]

— 6. *Salud*. — Exento de todo defecto en su esencia, de toda imperfección en sus atributos, de todo mal en sus actos; de él procede toda salud. Fruto: Obtener de Dios un corazón sano de toda pasión. [Pág. 44.]

— 7. *Protector*. — Principio y causa de toda seguridad contra todo mal, peligro y temor. Fruto: Proteger a toda criatura contra todo mal temporal y eterno. [Página 45.]

— 8. *Vigilante*. — Dios se preocupa de todas sus criaturas, de su conservación y de su fin último. Fruto: Vigilar solícito los más secretos pensamientos de su propio corazón para evitar el pecado. Extender esta vigilancia, en lo posible, a la salud espiritual de los prójimos. [Pág. 46.]

— 9. *Precioso*. — Ser raro, muy necesario, y difícil de alcanzar. Tal es Dios: tan raro, que es único, sin par; tan necesario, que nada existe sino por El; tan inaccesible, que sólo El mismo se puede conocer. Fruto: Hacerse necesario a sus prójimos para la vida eterna de ellos, mediante obras de caridad espiritual. Tales los profetas y los sabios según Dios. [Pág. 48.]

— 10. *Enérgico*. — Aquel cuya voluntad eficaz nadie resiste y en quien ninguna voluntad hace mella. Tal es Dios. Fruto: Llegar a tan alto grado de perfección espiritual, que todos tengan que imitarle, mientras él no necesite ya imitar a nadie. Tal, sólo Mahoma. [Pág. 48.]

— 11. *Soberano*. — Aquel que todo lo estima vil, por relación a sí propio, y que no ve grandeza y soberanía sino en sí mismo, al modo del rey respecto de sus criados. En Dios, esta propia estimación es fundada y justa; en la criatura es vana soberbia. Fruto: El místico perfecto es también soberano, cuando estima todas las cosas como despreciables, comparadas con Dios. [Página 48.]

— 12, 13 y 14. *Inventor, Creador y Formador*. — Tres nombres de Dios, en cuanto planea *ab aeterno* el cosmos, en cuanto lo saca del no-ser al ser, y en cuanto lo ordena y organiza. Fruto: Sólo metafóricamente son aplicables al hombre, en sentido místico o espiritual, estos tres nombres: cuando el hombre inventa, crea y organiza métodos, artes, leyes, etc., que producen un bien o perfección moral. [Pág. 49.]

— 15. *Indulgente*. — Dios cubre benignamente los pecados, defectos y fealdades de sus siervos, echando sobre ellos el velo de su perdón en esta vida y en la otra, si hicieren penitencia. Fruto: Echar a buena parte los de-



fectos del prójimo, cerrando los ojos a todo lo malo y no fijándose más que en sus buenas cualidades, por pocas que sean. Tal, Jesús. [Pág. 53.]

— 16. *Victorioso*. — El que somete a su imperio a sus orgullosos enemigos. A Dios está subyugado todo poder creado. Fruto: Someter el hombre sus pasiones al imperio de la razón y de la fe, para conseguir la victoria de los enemigos de su alma, que son la carne y el demonio. [Pág. 54.]

— 17. *Donador*. — De Dios procede todo don con generosidad perfecta, porque da sin obligación y sin esperar provecho alguno para sí. Fruto: Dar el hombre todo cuanto es y posee, hasta la propia vida, por amor de Dios, no por esperanza del cielo ni por temor del infierno. Aun así no merece estrictamente el nombre de donador generoso, porque espera como premio la posesión de Dios, que es la suma felicidad. [Pág. 55.]

— 18. *Proveedor*. — Dios crea y conserva todas las causas de la subsistencia de los seres, así las externas o corpóreas, que son los alimentos, como las internas o espirituales, que son los santos pensamientos que inspira a las almas. Fruto: Constituirse el hombre en mediador entre Dios y sus prójimos, para proveerles de todos los medios de subsistencia corpórea y espiritual, que estén a su alcance. [Pág. 57.]

— 19. *Revelador*. — Dios abre todo lo que está cerrado y revela el sentido de lo que al hombre le está oculto. Fruto: Ayudar a los ignorantes a que entiendan los misterios de la religión. [Pág. 58.]

— 20. *Conocedor*. — Dios todo lo conoce comprehensivamente y con claridad infinita. De su ciencia no saca El provecho, sino que lo comunica a los obje-

tos conocidos. Fruto: Imitar el hombre la divina sabiduría en lo posible, pues la ciencia humana tiene que ser limitada en su amplitud y en su claridad; además, difieren ambas ciencias en que la divina es causa de los seres, y la humana es efecto de éstos. [Pág. 58.]

— 21 y 22. *Entristecedor y Consolador*. — Dios oprime y dilata los corazones de sus siervos, según las inspiraciones que les comunica. (Ambos nombres divinos tienen también otros sentidos, derivados de la etimología de sus raíces árabes.) Fruto: Producir en los fieles aquellos dos efectos por medio de la predicación. [Pág. 59.]

— 23 y 24. *Humillador y Exaltador*. — Se entiende de los infieles y de los fieles respectivamente. Fruto: La imitación posible de ambos actos divinos. [Pág. 60.]

— 25 y 26. *Ennobecedor y Envileecedor*. — Sentido análogo al de los nombres anteriores. [Pág. 60.] <sup>1</sup>.

— 27. *Oidor*. — Es el nombre correspondiente a uno de los siete atributos divinos. [Pág. 61.]

— 28. *Vidente*. — Es otro de los atributos divinos. [Pág. 62.]

— 29. *Providente*. — Idea de la providencia, inferida del símil de la clepsidra y su autor. [Pág. 62.]

— 30. *Justo*. — Idea de la justicia divina en la economía de la creación. [Pág. 68.]

— 31. *Bondadoso*. — Idea general de la bondad divina para con todas las criaturas. [Pág. 71.]

<sup>1</sup> Basta con estos ejemplos para formarse alguna idea del método de los comentarios que Algazel hace de los noventa y nueve nombres divinos. Por eso nos limitaremos, desde aquí, a la mera transcripción de los restantes, sin aludir a su respectivo comentario más que en algunos casos en que la materia lo aconseje por su importancia o su oscuridad.



— 32. *Sagaz*. — Dios penetra lo más íntimo y oculto de los secretos de las criaturas. [Pág. 72.]

— 33. *Manso*. — Dios no se irrita contra el pecador, aunque abomina del pecado. [Pág. 73.]

— 34. *Grande*. — Se entiende este nombre, metafóricamente, en el sentido de que la realidad divina está fuera de los límites del entendimiento humano, al modo que la tierra o el cielo están fuera, por su grandeza material, de los límites de la mirada física, que es incapaz de abarcarlos en conjunto. [Pág. 73.]

— 35. *Perdonador*. — Difiere de *Indulgente* (número 15) en que éste se refiere sólo al perdón de pecado tras pecado, y es, por tanto, *reiterativo*, mientras que *Perdonador* prescinde de esa idea y se extiende a la indulgencia infinita y perfecta de Dios. [Pág. 74.]

— 36. *Agradecido*. — Dios recompensa con su gloria, que es infinita, las acciones buenas, más insignificantes, de los hombres, las cuales, en realidad, son obra de El. [Pág. 74.]

— 37. *Excelso*. — Dios ocupa el más alto rango en la escala de los seres, puesto que es causa primera. [Pág. 75.]

— 38. *Magnífico*. — Es sinónimo de *Grande*; pero se toma en sentido de perfecto o completo en su ser, por cuanto que Dios tiene existencia eterna en su duración, y es, además, el principio del ser de todas las criaturas. [Pág. 78.]

— 39. *Conservador*. — Dios es la causa de la continuidad de las criaturas en su existencia, así de las inmortales como de las mortales, y esto mediante una acción positiva, que influye en su duración, y mediante otra acción indirecta, que evita las causas de su destrucción. [Pág. 78.]

— 40. *Alimentador*. — Dios provee de alimentos a los cuerpos y de inspiraciones a las almas. Es sinónimo de *Proveedor*. [Pág. 81.]

— 41. *Suficiente*. — Quien posee a Dios, tiene bastante. [Pág. 81.]

— 42. *Majestuoso*. — Dios posee los atributos de la majestad, que son: el imperio, la santidad, la ciencia, el poder, etc. Difiere de *Magnífico* y de *Grande*, sus sinónimos, en que *Majestuoso* afecta, especialmente, a la sublime belleza del ser divino, que le hace infinitamente amable. [Pág. 83.]

— 43. *Generoso*. — Dios perdona sin medida y da más allá de toda esperanza. [Pág. 84.]

— 44. *Guardián*. — Es sinónimo de *Vigilante* y de *Sabio*. Añade la idea de persistencia en la custodia. [Pág. 85.]

— 45. *Complaciente*. — Dios escucha y atiende los ruegos y peticiones de sus criaturas; es más: se adelanta a satisfacer sus necesidades. [Pág. 85.]

— 46. *Inmenso*. — En dos sentidos: 1.º, su ciencia tiene infinita amplitud, que abarca todo ser; 2.º, su bondad se extiende a todas las criaturas. [Pág. 86.]

— 47. *Sabio*. — Dios posee sabiduría, ciencia y prudencia, absolutamente perfectas. [Pág. 86.]

— 48. *Amoroso*. — Dios ama el bien para todos los seres y lo procura, sin esperar correspondencia. [Página 87.]

— 49. *Noble*. — Equivale a la fusión de las ideas significadas por los nombres núms. 42, 17 y 43. [Página 88.]

— 50. *Resucitador*. — Dios devolverá la vida a los muertos, en el día del Juicio final. [Pág. 88.]



- 51. *Testigo*. — Sinónimo de los núms. 20 y 32: *Conocedor y Sagaz*. Dios conoce todo lo que aparece al exterior. [Pág. 91.]
- 52. *Verdad*. — Dios es la verdad en sus tres sentidos: ontológico, lógico y moral. [Pág. 91.]
- 53. *Abogado*. — Dios es el gerente y procurador universal. [Pág. 93.]
- 54 y 55. *Fuerte y Robusto*. — Sinónimos de los nombres divinos que derivan del atributo de la omnipotencia. [Pág. 93.]
- 56. *Amigo*. — Sinónimo de *Amoroso*, pero añadiendo la idea de *ayuda o protección*. [Pág. 93.]
- 57. *Alabado*. — En el sentido de que merece serlo, y lo es, por parte de sus siervos. [Pág. 94.]
- 58. *Comprendedor*. — Que conoce las cosas distributiva y singularmente, sin que a su ciencia escape ni un solo objeto. [Pág. 94.]
- 59 y 60. *Productor y Reproductor*. — Dios creó a todo ser de la nada, y lo volverá a la vida después de la muerte. En otro sentido, Dios es principio y fin de todo ser. [Pág. 94.]
- 61 y 62. *Vivificador y Mortificador*. — Causa de la vida y de la muerte. [Pág. 95.]
- 63. *Vivo*. — Dios posee en grado infinito la *eficiencia* y la *conciencia*, elementos esenciales de la vida. [Pág. 95.]
- 64. *Subsistente*. — Dios subsiste en su esencia y por su esencia, sin necesitar de sujeto ni causa alguna para existir. En cambio, todo ser necesita de Él para existir y para comenzar su existencia. [Pág. 95.]
- 65. *Perfecto*. — Dios posee todo cuanto exige el concepto de divinidad, sin que nada le falte. [Pág. 96.]

- 66. *Ilustre*. — Sinónimo de *Noble* (núm. 49). [Pág. 96.]
- 67. *Uno*. — En dos sentidos: 1.º Dios es simple o indivisible en su esencia. 2.º Dios es único y sin par. [Pág. 96.]
- 68. *Fin*. — Dios es el fin de las aspiraciones de las almas. [Pág. 96.]
- 69 y 70. *Libre y Poderoso*. — Dios puede hacer lo que quiere, sin que se conciba obstáculo alguno que estorbe o condicione su albedrío, autonomía y eficiencia. [Pág. 97.]
- 71 y 72. *Aproximador y Alejador*. — Dios acerca hacia El a las almas por su gracia; las aleja de sí, permitiendo que se desvíen de la senda de la virtud. [Página 97.]
- 73 y 74. *Primero y Ultimo*. — Dios es el primero, porque de El traen su origen todos los seres; y es el último, porque a El tienden como a fin suyo todos ellos. [Pág. 98.]
- 75 y 76. *Manifiesto y Oculto*. — Dios es evidente para el entendimiento, pero se oculta a los sentidos y a la imaginación. A semejanza del sol, Dios, en fuerza de su misma evidencia y claridad, ofusca a los entendimientos. [Pág. 98.]
- 77. *Bueno*. — En el sentido de piadoso y benéfico. [Pág. 101.]
- 78. *Clemente*. — Dios facilita a los pecadores la penitencia y les inspira el arrepentimiento, una y otra vez. [Pág. 101.]
- 79. *Vengador*. — Para con los pecadores rebeldes a sus inspiraciones, Dios ejercita su justicia vindictiva. [Pág. 101.]



— 80. *Absolvedor*. — Sinónimo de los números 15, 35 y 78. [Pág. 102.]

— 81. *Benévolo*. — Sinónimo del núm. 2. [Página 102.]

— 82. *Emperador*. — Dios dispone con libertad y omnipotencia absolutas respecto de toda la creación, que es su imperio. [Pág. 102.]

— 83. *Digno de gloria y honor*. [Pág. 103.]

— 84. *Gobernador*. — En el sentido de ejecutor autónomo de las disposiciones de su imperio sobre las criaturas. [Pág. 103.]

— 85. *Sublime*. — Sinónimo del núm. 42. [Página 103.]

— 86. *Juez equitativo*. — En el día del juicio final. [Pág. 103.]

— 87. *Reunidor*. — Dios une entre sí a los seres semejantes, a los diferentes y a los contrarios. [Pág. 104.]

— 88 y 89. *Rico y Enriquecedor*. — En el sentido de que Dios es independiente de todo ser, y, en cambio, todo ser recibe de Dios cuanto constituye su perfección. [Pág. 105.]

— 90. *Defensor*. — Dios aparta los peligros físicos y espirituales que se oponen a la conservación de sus criaturas. [Pág. 105.]

— 91 y 92. *Causa del bien y del mal*. — Dios es la única causa real y eficiente de todo efecto que aparentemente procede de los seres creados. [Pág. 106.]

— 93. *Luz*. — Dios es evidente en sí mismo y causa de que todos los seres sean manifiestos, ya que El es la realidad absoluta, sin mezcla de privación, y el principio que da realidad a la nada absoluta de las criaturas, sacándolas de la oscuridad a la luz del ser. [Pág. 106.]

— 94. *Guía*. — Dios dirige a todos los seres hacia su fin: a los inteligentes, por medio de su gracia iluminante, y a los irracionales, por medio del instinto. [Página 107.]

— 95. *Innovador*. — En el sentido de que carece de semejante en su ser, en sus atributos y en sus operaciones, a causa de que es eterno. [Pág. 107.]

— 96. *Eterno*. — Dios existe por necesidad de su esencia; y así, pensando en el tiempo, repugna que deje de existir en lo futuro. [Pág. 108.]

— 97. *Heredero*. — A Dios ha de retornar todo lo que las criaturas poseen. [Pág. 108.]

— 98. *Director*. — Dios endereza con su poder y gracia a todos los seres. [Pág. 109.]

— 99. *Paciente*. — Dios no se deja llevar de la premura o ansiedad, sino que obra siempre en el momento oportuno. [Pág. 109.]

*Epílogo a este artículo*. — En qué sentido cabe decir que las cualidades expresadas por los nombres divinos pueden llegar a ser cualidades del hombre devoto. Deséchase la hipótesis del panteísmo místico de los sufíes: las cualidades de los nombres divinos pueden ser *imitadas* remotamente por el hombre; pero no pueden ser *adquiridas* real y objetivamente las mismas que Dios posee; ni mucho menos cabe que se *identifiquen* esencialmente las cualidades humanas con las divinas, ni que Dios mismo venga a *habitar* en el hombre como en su casa. [Páginas 110-116.]

ARTÍCULO 2.º *Demuéstrase cómo todos los nombres divinos se reducen a la esencia y a los siete atributos de Dios, según la doctrina ortodoxa*. — Todos los nombres divinos se pueden catalogar en diez categorías: 1.ª



Nombres que sólo expresan la esencia de Dios; por ejemplo: *Alá y Verdad*, que significa la esencia en cuanto necesariamente existente. — 2.<sup>a</sup> Nombres que expresan la esencia, más una negación; por ejemplo: *Santísimo, Salud, Rico, Uno*, etc. — 3.<sup>a</sup> Nombres que expresan la esencia, más una relación; por ejemplo: *Excelso, Grande, Primero y Ultimo, Manifiesto y Oculto*, etc. — 4.<sup>a</sup> Nombres que expresan la esencia, más una negación y una relación; por ejemplo: *Rey, Precioso*. — 5.<sup>a</sup> Nombres que expresan uno de los atributos divinos; por ejemplo: *Conocedor, Poderoso, Vivo, Oidor, Vidente*, etcétera. — 6.<sup>a</sup> Nombres que expresan el atributo de la ciencia, más una relación; por ejemplo: *Sagaz, Sabio, Testigo, Compreendedor*. — 7.<sup>a</sup> Nombres que expresan el atributo del poder, más una relación; por ejemplo: *Victorioso, Fuerte, Robusto, Libre*. — 8.<sup>a</sup> Nombres que expresan el atributo de la voluntad, más una relación o una operación; por ejemplo: *Misericordioso, Compasivo, Benévolo, Amoroso*. — 9.<sup>a</sup> Nombres que expresan atributos de operación; por ejemplo: *Inventor, Creador, Formador, Donador, Proveedor, Revelador*, etc. — 10.<sup>a</sup> Nombres que expresan alguna operación con una idea accidental de modo, sobreañadida; por ejemplo: *Bondadoso y Generoso*. [Págs. 116-118.]

ARTÍCULO 3.º *Demuéstrase cómo todos los nombres divinos se reducen a una sola esencia, según la doctrina de los motáziles y los peripatéticos*. — Aunque éstos niegan los atributos divinos, por contrarios a la simplicidad de la esencia, sin embargo, no niegan que en Dios haya operaciones, y como, además, admiten multiplicidad de negaciones y relaciones *in divinis*, resulta que coinciden con la doctrina ortodoxa del artículo anterior

en lo que atañe a los nombres divinos que no se refieren a los atributos. Los que se refieren a estos atributos, los reducen todos a la ciencia y ésta a la esencia. Algazel remite al lector a su *Libro de la Destrucción o Teháfot*, donde expone y refuta esa doctrina <sup>1</sup>. [Págs. 118-120.]

### PARTE TERCERA

#### Apéndices y complementos.

ARTÍCULO 1.º *Los nombres divinos no se limitan a los noventa y nueve, arriba explicados*. — Hay otras tradiciones auténticas que sustituyen algunos de éstos por otros semejantes y aun distintos. El Alcorán consigna también nombres divinos que faltan en las tradiciones. [Págs. 120-122.]

ARTÍCULO 2.º *Utilidad de computarlos en noventa y nueve precisamente*. — Propuestas y contestadas varias cuestiones accesorias sobre la autenticidad de los *hadices* en que se basa esta devoción del rezo de los nombres divinos, Algazel concluye que son noventa y nueve, porque Dios es impar y ama lo impar; pero no es de fe cuáles sean los nombres, sino que su búsqueda corresponde a los teólogos que los han de investigar en el Alcorán y en los *hadices* auténticos. Y añade: "Yo no sé que ninguno de los sabios se haya preocupado de realizar esa investigación para coleccionar así todos los nombres divinos, si no es un hombre del Magreb, de los eruditos en tradiciones, que se llama Alí Abenházam, el cual dice:

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Algazel: Dogmática*, Apéndice II, pág. 735.



“A mi juicio constan como auténticos cerca de ochenta „nombres, por estar consignados textualmente en el Libro „de Dios y en las tradiciones canónicas. El resto [hasta „noventa y nueve] hay que buscarlo en las tradiciones, „por examen personal [sin que el resultado tenga nunca „fuerza de artículo de fe].” Yo creo [concluye Algazel] que a este hombre no le llegó la noticia del *hadiz* [de Abuhoreira] que contiene la enumeración de los noventa y nueve nombres; o si le llegó, lo desechó como apócrifo.” [Págs. 122-127.] <sup>1</sup>.

ARTÍCULO 3.º *¿Es lícito predicar de Dios atributos y nombres inferidos por el razonamiento, o hay que limitarse a los que constan textualmente en la revelación? — Diferencia entre nombre y atributo o calificativo.* Sólo es lícito predicar de Dios los nombres que constan en los textos revelados. Es lícito predicar de El los atributos o calificativos que la razón demuestra que le competen y no implican imperfección, y esto, tanto si constan en la revelación, como si no constan. [Págs. 127-130.]

## EXTRACTOS

*La misericordia divina y la existencia del mal.* [Páginas 40-42.]

Quizá digas: “¿Qué significado puede tener la frase *Dios es misericordioso* o *Dios es el más compasivo de los compasivos*, si el que es misericordioso no puede ver a nadie que sea víctima de alguna desgracia, daño, casti-

<sup>1</sup> Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba*, tomo I, pág. 297.

go o enfermedad sin apresurarse a alejar de él esos males, pudiendo evitarlos, y en cambio el Señor Altísimo es omnipotente para evitar toda desgracia, suprimir toda pobreza, apartar toda enfermedad y hacer desaparecer todo mal, y, sin embargo, el mundo está lleno, hasta desbordar, de enfermedades, desgracias y calamidades, y siendo Dios capaz de suprimirlas, abandona a los hombres dejándolos sometidos a soportarlas?”

La respuesta a tu pregunta es ésta: El niño pequeño es tratado con tierna compasión por su madre, y por eso le evita el dolor de la aplicación de las ventosas, mientras que el padre inteligente le obliga por la fuerza, violentamente, a soportarlo. El necio cree que la madre es la compasiva y no el padre; mas el discreto sabe muy bien que si el padre hace sufrir dolor al hijo aplicándole las ventosas, es cabalmente por el amor que le tiene, porque le profesa cariño perfecto, porque siente hacia él compasión verdadera, mientras que la madre es enemiga del hijo, aunque parezca que le ama sinceramente; pues el dolor pequeño, si es causa de un placer mayor, no es un mal, sino un bien; y el misericordioso quiere, sin duda alguna, el bien para la persona de que se compadece.

Esto supuesto, no existe en la realidad mal alguno que no contenga implícito algún bien; de modo que si se suprimiese aquel mal, desvaneceríase ese bien, que en el mal va implícito, y acaecería un mal mayor que el mal que lo contenía. La amputación de la mano gangrenada es aparentemente un mal, pero lleva implícito en sí un bien considerable, que es la salud de todo el cuerpo, pues si se suprimiese la amputación, sobrevendría la muerte del cuerpo, que sería un mal mayor; de modo que la amputación de la mano, para la salud del cuerpo, es un mal



que implícitamente contiene un bien; pero el fin primero que se propone, antes que nada, el amputador, es la salud del cuerpo, que es un puro bien; ahora, como que el medio para ese fin es la amputación, y como la salud del cuerpo se la busca en sí misma, primariamente, y, en cambio, la amputación se la quiere, no por sí misma, sino tan sólo por otra cosa, y secundariamente, resulta que ambos objetos caen dentro del acto de la voluntad, aunque uno de ellos es querido en sí mismo y el otro es querido por el primero; y de ambos, el querido en sí mismo es anterior al querido por el otro.

Por eso cabalmente dice Dios: "Mi misericordia es anterior a mi ira.", En efecto, su ira es su voluntad de que el mal exista, pues el mal existe por la voluntad divina; y su misericordia es su voluntad de que exista el bien, pues el bien también existe por la voluntad de Dios; pero quiere el bien por el bien mismo, mientras que el mal lo quiere, no por el mal, sino por el bien que en él va implícito. El bien, por lo tanto, es querido necesariamente por la esencia misma del bien, mientras que el mal lo es sólo accidentalmente. Pero uno y otro son objeto del decreto divino. Y nada hay en todo esto que contradiga a la divina misericordia.

Ahora pues, si te ocurre pensar en algún mal, bajo el cual no veas un bien, o si te ocurre que sería posible realizar ese bien sin que para ello haya de ir implícito en un mal, debes sospechar que tu limitado entendimiento yerra en cada uno de esos dos pensamientos que te han ocurrido. En el primero, cuando dices que ese mal no encierra en sí ningún bien, ten en cuenta que las inteligencias de los hombres están muy lejos de poder conocer eso, y es muy fácil que tú pienses entonces como el niño

que cree que la ventosa es un mal absoluto, o como el imbécil que cree que es un mal absoluto la pena capital impuesta al reo jurídicamente, sólo porque él atiende exclusivamente a la persona del reo (para el cual la muerte es un mal absoluto) y no hace caso del bien general que se sigue para todas las gentes, y no sabe que es un bien absoluto el alcanzar un bien general por medio de un mal particular. En el segundo caso, cuando dices que es posible realizar el bien, sin que para ello haya de ir implícito en un mal, también es éste un punto sutil y oscuro, pues no en todas las cosas imposibles y posibles se percibe su posibilidad y su imposibilidad con evidencia inmediata ni con un esfuerzo fácil de reflexión; antes bien, puede perfectamente ocurrir que eso se perciba tan sólo con un esfuerzo tal de sutil reflexión, que de él sean incapaces la mayoría de los hombres.

*La ciencia divina es causa de los seres.* [Páginas 52 y 59.]

El conocimiento es una forma o especie representativa, que reside en el alma del sujeto cognoscente, la cual forma es acomodada o se corresponde y armoniza con la forma del objeto conocido. El conocimiento que Dios posee de las formas, es causa de la existencia de estas formas en los individuos. En cambio, las formas existentes en los individuos son causa de que vengan a existir en el alma del hombre las formas o especies cognoscitivas.

La ciencia divina no es un efecto de las cosas; antes bien, las cosas son efecto de la ciencia divina. En cambio, la ciencia que el hombre tiene de las cosas es una secuela de éstas y un resultado de ellas. Si esta diferen-



cia se te hace difícil de comprender, compara la ciencia del inventor del ajedrez con la ciencia del que ha aprendido este juego, y verás que el inventor es la causa de la existencia del ajedrez, y la existencia del ajedrez es la causa de la ciencia que el jugador posee; la ciencia del inventor es anterior al ajedrez, y la ciencia del jugador es posterior a este juego. Asimismo, la ciencia que Dios tiene de las cosas es anterior a ellas y es causa de ellas; pero nuestra ciencia de las cosas es al revés <sup>1</sup>.

*De los nombres divinos El Manifiesto y El Oculto.*  
[Págs. 99-101.]

Estos dos calificativos de Dios son mutuamente relativos, pues lo manifiesto es manifiesto para un ser y es a la vez oculto para otro ser; de modo que una cosa no es manifiesta y oculta, bajo un mismo aspecto, sino que es manifiesta, bajo un cierto aspecto, por relación a una percepción determinada, y es oculta bajo otro aspecto, ya que las ideas de ser oculto y ser manifiesto dicen relación a las percepciones.

Así pues, Dios es oculto, si se le busca mediante la percepción de los sentidos y dentro del tesoro de la fantasía; pero es manifiesto, si se le busca dentro del tesoro de la inteligencia y por el camino de la inducción.

Pero quizá dirás: "Eso de que Dios es algo oculto, respecto de la percepción de los sentidos, es cosa clara; pero que Dios sea algo manifiesto para el entendimiento, es cosa bien oscura, porque lo que es manifiesto no admite dudas, disputas ni discrepancias entre las gentes acerca

<sup>1</sup> Compárese esta doctrina con la de Santo Tomás, *Summa theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, q. 14, a. 8: «Utrum scientia Dei sit causa rerum.»

de su percepción; y, en cambio, Dios es un ser sobre el cual a la humanidad le han ocurrido muchas dudas; ¿cómo, pues, ha de ser manifiesto o evidente?.

Debes saber que si Dios es oculto, solamente se debe a su propia extraordinaria evidencia, la cual es cabalmente la causa de su misma oscuridad; su luz es un velo que oculta su misma luz; todo ser que traspasa su propio límite se convierte en su contrario. Puede ser que estas palabras te causen admiración y que las rechaces como absurdas. No las comprenderás si no es con un símil.

Diré, pues, que si diriges tu mirada a una sola palabra escrita por un solo escribiente, seguramente inferirás de ella que ese escribiente está dotado de conocimiento, poder, oído y vista; es decir, que adquirirás certeza de que estas cualidades existen en el escribiente. Mejor aún: si tú ves una palabra escrita, seguidamente concluyes, con decisiva certeza, que existe alguien que la ha escrito, el cual posee el atributo de la vida y los otros antes enumerados. Y a tal conclusión no te ha conducido sino la sola figura de una sola palabra. Pues bien: así como esa sola palabra te ha dado ese testimonio decisivo de los atributos del que la escribió, así también no hay en los cielos y en la tierra átomo alguno de las esferas celestes, de los astros, del sol, de la luna, de los animales y vegetales, de las sustancias y de sus accidentes, que no den testimonio contra sí mismos de la necesidad que tienen de un Ser que los gobierne, que haya decretado su existencia, que haya dotado en concreto a cada uno con sus peculiares atributos. Diré más: no puede dirigir el hombre su mirada a uno cualquiera de sus mismos miembros y a una cualquiera de las partes que lo integran, extrínsecas e intrínsecas, más aún, ni siquiera a una



de sus cualidades o estados psicológicos que en sí mismo se realizan sin deliberación ni elección de su propio albedrío, violentamente, sin que los vea dar testimonio de la existencia del Ser que los ha creado, del Ser que los violenta, del Ser que los dirige y gobierna. Y asimismo ocurre con todo lo que el hombre percibe con todos sus sentidos, tanto dentro de sí, como fuera.

Ahora bien, si las cosas discrepasen unas de otras en su testimonio, atestiguando unas la existencia de Dios y no atestiguándola otras, es seguro que todo el mundo tendría certeza. Mas cuando los testimonios son ya tantos en número, que la unanimidad es absoluta, entonces resulta que el testimonio queda como oculto y escondido, en fuerza de su misma evidencia y manifestación.

He aquí un símil de este fenómeno:

Las cosas más evidentes son las que se perciben con los sentidos; y de ellas, las más evidentes son las percibidas con el sentido de la vista; y de éstas, la más evidente es la luz del sol, que ilumina los cuerpos, y por cuya virtud se hace visible toda cosa. Ahora bien, aquello por lo cual toda cosa se hace visible, ¿cómo no ha de ser también visible y manifiesto? Y, sin embargo, a muchas gentes les parece dudosa y discutible esta afirmación; tanto, que llegan a decir que en las cosas coloradas existe tan sólo su color, negro o rojo; pero no existe en ellas, juntamente con el color, claridad y luz aneja al color. A estos tales, tan sólo se les podría convencer de que la luz subsiste en las cosas coloradas, llamándoles la atención acerca de la diferencia que pueden advertir entre la sombra y el lugar de la luz o entre la noche y el día. Porque tan pronto como se suponga que el sol se oculte por la noche o por la interposición de cuerpos oscuros que eclipsen

su luz durante el día, inmediatamente quedará interrumpida su influencia sobre las cosas coloradas, y se percibirá la diferencia que hay entre el objeto que recibe su influencia y la claridad de su luz y aquel otro que por no recibirla permanece en la oscuridad. De modo que se conocerá la existencia de la luz cabalmente por la privación de la luz; y cuando se compara el momento de la existencia con el momento de la privación, es cuando se ha percibido la diferencia, a pesar de que los colores no han dejado de existir en ambos momentos. En cambio, si cupiese suponer que la luz del sol envolviese a todos los cuerpos sin excepción, y que una persona los viese continuamente sin que el sol se ocultase jamás a sus ojos para que esa persona percibiese aquella diferencia, es seguro que le sería bien difícil el reconocer que la luz fuese una cosa real y positiva, sobreañadida a los colores. Eso, tratándose de la luz, que es la cosa más evidente de todas; diré mejor, la cosa que hace evidentes a todas las demás.

Ahora bien, si pudiera suponerse respecto de Dios la privación de la existencia o la ausencia de su influjo sobre alguno de los seres, derrumbaríanse los cielos y la tierra y destruída sería toda cosa en la cual se interrumpiese el influjo de su divina luz, y advertiríase entonces la diferencia que hay entre ambos momentos y situaciones, y se conocería con certeza su existencia. Mas como todas las cosas con absoluta unanimidad dan testimonio de El, y como todas las situaciones coinciden sin excepción orientadas en un solo y el mismo sentido, esta unanimidad es la causa de que la realidad de su existencia resulte oculta. ¡Loado sea Aquel que tras su misma luz se esconde, como tras un velo, a los ojos de sus criaturas, y que



de sus cualidades o estados psicológicos que en sí mismo se realizan sin deliberación ni elección de su propio albedrío, violentamente, sin que los vea dar testimonio de la existencia del Ser que los ha creado, del Ser que los violenta, del Ser que los dirige y gobierna. Y asimismo ocurre con todo lo que el hombre percibe con todos sus sentidos, tanto dentro de sí, como fuera.

Ahora bien, si las cosas discrepasen unas de otras en su testimonio, atestiguando unas la existencia de Dios y no atestiguándola otras, es seguro que todo el mundo tendría certeza. Mas cuando los testimonios son ya tantos en número, que la unanimidad es absoluta, entonces resulta que el testimonio queda como oculto y escondido, en fuerza de su misma evidencia y manifestación.

He aquí un símil de este fenómeno:

Las cosas más evidentes son las que se perciben con los sentidos; y de ellas, las más evidentes son las percibidas con el sentido de la vista; y de éstas, la más evidente es la luz del sol, que ilumina los cuerpos, y por cuya virtud se hace visible toda cosa. Ahora bien, aquello por lo cual toda cosa se hace visible, ¿cómo no ha de ser también visible y manifiesto? Y, sin embargo, a muchas gentes les parece dudosa y discutible esta afirmación; tanto, que llegan a decir que en las cosas coloradas existe tan sólo su color, negro o rojo; pero no existe en ellas, juntamente con el color, claridad y luz aneja al color. A estos tales, tan sólo se les podría convencer de que la luz subsiste en las cosas coloradas, llamándoles la atención acerca de la diferencia que pueden advertir entre la sombra y el lugar de la luz o entre la noche y el día. Porque tan pronto como se suponga que el sol se oculte por la noche o por la interposición de cuerpos oscuros que eclipsen

su luz durante el día, inmediatamente quedará interrumpida su influencia sobre las cosas coloradas, y se percibirá la diferencia que hay entre el objeto que recibe su influencia y la claridad de su luz y aquel otro que por no recibirla permanece en la oscuridad. De modo que se conocerá la existencia de la luz cabalmente por la privación de la luz; y cuando se compara el momento de la existencia con el momento de la privación, es cuando se ha percibido la diferencia, a pesar de que los colores no han dejado de existir en ambos momentos. En cambio, si cupiese suponer que la luz del sol envolviese a todos los cuerpos sin excepción, y que una persona los viese continuamente sin que el sol se ocultase jamás a sus ojos para que esa persona percibiese aquella diferencia, es seguro que le sería bien difícil el reconocer que la luz fuese una cosa real y positiva, sobreañadida a los colores. Eso, tratándose de la luz, que es la cosa más evidente de todas; diré mejor, la cosa que hace evidentes a todas las demás.

Ahora bien, si pudiera suponerse respecto de Dios la privación de la existencia o la ausencia de su influjo sobre alguno de los seres, derrumbaríanse los cielos y la tierra y destruída sería toda cosa en la cual se interrumpiese el influjo de su divina luz, y advertiríase entonces la diferencia que hay entre ambos momentos y situaciones, y se conocería con certeza su existencia. Mas como todas las cosas con absoluta unanimidad dan testimonio de El, y como todas las situaciones coinciden sin excepción orientadas en un solo y el mismo sentido, esta unanimidad es la causa de que la realidad de su existencia resulte oculta. ¡Loado sea Aquel que tras su misma luz se esconde, como tras un velo, a los ojos de sus criaturas, y que



en fuerza de su misma evidencia se oscurece y eclipsa! ¡El es, por lo tanto, a la vez, el manifiesto y el oculto: el más evidente de los seres evidentes y el más oscuro de los seres oscuros!

Ni te debe maravillar esta aparente contradicción de atributos en Dios, pues la realidad espiritual por la cual el hombre es hombre, es también algo a la vez manifiesto y oculto. Es manifiesta su existencia, si se la infiere como consecuencia resultante de las acciones del hombre ordenadas y perfectas. Es oculta, si se la investiga por medio de los sentidos, ya que la percepción sensitiva tan sólo tiene por objeto lo exterior de la figura humana; mas el hombre no es hombre por la figura humana que los ojos ven, sino, antes bien, aunque esa figura exterior se cambiase, y aunque afectase el cambio a todas las moléculas de su cuerpo, el hombre permanecería idéntico a sí mismo con moléculas distintas. Es, en efecto, muy fácil que las moléculas de cada hombre sean, después de llegar a la vejez, diferentes de las que le integraban en su infancia, porque con el transcurso del tiempo se descomponen, y son sustituidas por otras semejantes, merced a la nutrición. Y, eso no obstante, la identidad del individuo no sufre alteración alguna; y esa individualidad, que está oculta a la percepción de los sentidos externos, es evidente y manifiesta para el entendimiento, mediante la inferencia basada en sus efectos, que son sus operaciones.

*En qué sentido son comunicables al hombre los nombres divinos y las cualidades que éstos implican. [Páginas 110-116.]*

El motivo que nos ha impulsado a añadir estos comentarios detrás de cada uno de los nombres y atributos de

Dios, ha sido aquel consejo del Profeta, que dice: "Revestidos de las virtudes de Dios.", Y aquella sentencia suya: "Dios está adornado de tales y cuales virtudes; y aquel que se revistiese de una sola de ellas, entrará en el paraíso.", También nos ha movido a ello el ejemplo de los *sufíes* o místicos, que acostumbran a emplear en sus conversaciones frases que aluden a esa misma idea, si bien expresándola en tal forma, que hace pensar, al que no está iniciado en estas materias, algo que equivale a la idea de que Dios ha de habitar en el hombre o se ha de identificar con él, siendo así que tal idea no cabe siquiera que la sospeche el hombre inteligente, y mucho menos las personas capaces de discernir en estos temas, por estar iniciados en la ciencia de las ilustraciones místicas. Yo oí, en efecto, al maestro Abualí El Farmadí<sup>1</sup> referir, como de su maestro Abulcásim El Gorganí<sup>2</sup>, esta frase: "Los noventa y nueve nombres divinos se convierten en cualidades o atributos del siervo de Dios, que sigue el camino de la perfección espiritual; y eso mientras que todavía camina lejos de su término, cuando no ha llegado aún a él.", Ahora bien, esto que el maestro decía, si con ello quería dar a entender algo análogo a lo que nosotros hemos dicho [al explicar en nuestros comentarios el sentido místico en que son aplicables al devoto cada uno de los nombres divinos], es exacto y no se presta a sospechas ajenas a eso que nosotros hemos dicho, aunque en la frase del maestro haya cierta manera de hablar hiperbólica y figurada, puesto que lo significado por los nombres divinos es los atributos de Dios, y éstos no pueden

<sup>1</sup> Cfr. Ibn Al-Athir, *Chronicon*, X, 141.

<sup>2</sup> Murió en 465/1072.



convertirse en atributos de ser alguno distinto de Dios. De modo que la frase del maestro significa solamente que el siervo de Dios adquiere algo análogo a esos atributos divinos, como cuando se dice que fulano ha adquirido la ciencia de su maestro, siendo así que no es la misma ciencia del maestro lo que el discípulo ha adquirido, sino solamente algo semejante a ella.

Mas si por acaso alguien creyese que el significado de aquellas frases no es el que yo acabo de insinuar, estará seguramente en un error. Yo digo, en efecto, que la afirmación de que los nombres divinos se convierten en atributos del hombre, no admite más que dos sentidos posibles: o significa que se convierten en algo *idéntico*<sup>1</sup> a los atributos divinos, o en algo *semejante* a ellos; este segundo sentido admite a su vez otros dos: o bien ese algo *semejante* lo es *en absoluto* y bajo toda relación, o bien tan sólo es *semejante en cuanto al nombre*, en cuanto a participar del carácter general de los atributos, pero no de las ideas concretas significadas por ellos. Tenemos, pues, ya dos interpretaciones. Si, en cambio, se quiere decir que se convierten en algo *idéntico* a los atributos divinos, o bien esta conversión se verificará en virtud de una real *traslación* de los atributos divinos, que pasarán de Dios al hombre, o bien sin esa traslación; y en este caso, o bien se realizará por medio de la *identificación* de la esencia del hombre con la esencia de Dios, hasta el punto de que la una y la otra vengan a ser una sola y la misma y los atributos de Dios sean los atributos del hombre, o bien se habrá de verificar por medio de la *in-*

<sup>1</sup> El texto árabe dice غير (= *distinto*) por errónea lectura de عین (= *idéntico*).

*habitación* de Dios en el hombre. Tenemos, por consiguiente, tres nuevas interpretaciones posibles: el sentido de *traslación*, el de *identificación* y el de *inhabitación*. Unidas a las dos de antes, resultan cinco, de todas las cuales sólo una es la verdadera, a saber, la que consiste en admitir que el hombre adquiere, de esos atributos divinos, ciertas cualidades reales que tienen con ellos analogía en general y que participan de su mismo nombre, pero sin que la semejanza que con los atributos divinos guardan sea plena y total, según ya lo hemos ido explicando en los comentarios de cada nombre divino.

Por lo que toca a la interpretación *segunda*, o sea la que afirma en el hombre atributos real y verdaderamente semejantes a los divinos, es absurda. En efecto, uno de los atributos divinos es que Dios posee ciencia comprensiva que se extiende a la totalidad de los seres cognoscibles, hasta el punto de que no se escapa a su penetración ni el más insignificante átomo de los cielos y de la tierra; y otro de sus atributos es que posee un poder simplicísimo, cuya esfera de acción abarca la totalidad de los seres creados, hasta el punto de que por su virtud El es el creador de los cielos y de la tierra y de cuantos seres contienen. Ahora bien, ¿cómo puede concebirse todo esto, respecto de otro ser distinto de Dios? ¿Cómo va a ser el hombre creador de los cielos y la tierra y de cuantos seres contienen, siendo él uno de estos seres? ¿Cómo puede ser el hombre creador de sí mismo? Además, si estos atributos fuesen adquiridos por dos hombres, habría de ser cada uno de los dos creador de su compañero, y, por tanto, sería creador de su creador. Todo lo cual equivale a hablar de fábulas y de imposibles.



En cuanto a la *tercera* interpretación, o sea la que admite la *traslación* de los atributos divinos mismos, también es absurda, porque los atributos no pueden ser separados de sus sujetos, y esta propiedad no es exclusiva de la eterna esencia de Dios; no se concibe, en efecto, que la misma ciencia de Zeid se traslade a Ámer. Es más: los atributos no tienen subsistencia alguna, sino en la individualidad de los sujetos; y como la traslación implica abandono del sujeto desde el cual la cosa se traslada, resultaría forzosamente que la esencia divina, desde la cual se trasladasen los atributos divinos, quedaría despojada de la divinidad y de sus atributos. Y esto también es evidentemente absurdo.

La interpretación *cuarta*, o sea la *identificación*, todavía es absurda con mayor evidencia, porque la hipótesis de que el hombre venga a ser el mismo Dios es contradictoria a sí misma. Y como repugna a la majestad divina el que nuestra lengua profiera respecto de ella proposiciones tan absurdas, será mejor que digamos en abstracto que la hipótesis de que una cosa venga a ser otra cosa es una hipótesis absolutamente imposible. En efecto: desde el momento en que se concibe como realidades distintas a Zeid y a Ámer, si después se afirma que Zeid ha venido a ser Ámer y se ha identificado con él, será forzoso que, una vez realizada la identificación, ocurra una de estas cuatro hipótesis: o que ambos a dos existan, o que ambos hayan dejado de existir, o que Zeid exista y Ámer no, o al revés. No cabe otra hipótesis después de estas cuatro. Ahora bien, si ambos subsisten, no se ha convertido la individualidad del uno en la del otro, sino que las individualidades de ambos continúan existiendo. La máxima identificación que cabría

admitir es la de que ambos ocupasen un mismo lugar; pero esto no implica identificación, pues el conocer, el querer y el poder se dan unidos en una sola y la misma esencia, en la del alma, sin que sea distinto el substrato de cada una de esas tres facultades; y, sin embargo, el poder no es el conocer ni el querer. Tampoco cabe decir que el uno de los dos individuos se ha identificado con el otro, si es que ambos han dejado de existir, porque, en tal caso, no se han identificado, sino que se han aniquilado. Quizá, por consiguiente, lo que habrá ocurrido será la tercera hipótesis: que el uno siga existiendo y el otro no; mas, en tal caso, no habrá habido identificación, pues no puede identificarse lo que existe con lo que no existe. Por consiguiente, la identificación de las dos cosas es absolutamente imposible.

Y esto ocurre, tanto si se trata de cosas semejantes, como de cosas diferentes entre sí, pues tan imposible es que este negro se convierta en aquel otro negro, como que venga a ser este negro aquel blanco o aquel acto cognoscitivo. Y como la diferencia que separa y distingue al hombre respecto de Dios es mucho mayor que la que hay entre un color negro y un acto cognoscitivo, resulta que toda identificación es falsa en su raíz, y, por lo tanto, cuando se habla de identificación y se dice que un ser se ha identificado con otro, se dice tan sólo por modo extensivo y metafórico, siguiendo la costumbre propia de los poetas y de los místicos, los cuales, a fin de hermostrar las ideas que tratan de expresar con sus palabras, se sirven del estilo figurado. Así, por ejemplo, dice el poeta: "Yo soy quien amo y a quien amo yo." En efecto, esta frase tiene que entenderse metafóricamente, aun dentro de la mentalidad del poeta mismo, puesto que él no



quiere decir que él *sea en realidad* la misma cosa amada, sino únicamente que *es como si fuese* la misma cosa amada, porque la cosa amada le preocupa y absorbe tanto como él mismo, y este estado de ánimo lo expresa por medio de la identificación en sentido metafórico. En este mismo sentido debe entenderse aquel dicho de Abuyezid<sup>1</sup>, cuando dijo: "Me despojé de mí mismo, como la serpiente se despoja de su piel, y miré, y he aquí que yo era El." Con esto quiso decir que el que se despoja de los apetitos, pasiones y deseos de su propia alma, de tal modo que en ella no quede ya espacio para cosa alguna que no sea Dios, ni tenga deseo de cosa alguna sino de Dios, cuando ya en el corazón no habite nada más que la majestad y la hermosura de Dios, de manera que el corazón esté todo absorto y preocupado en Dios, entonces vendrá a ser como si fuese El, aunque no lo sea en realidad. Y nótese que hay diferencia entre decir "como si fuese El," y decir "es El,," y sin embargo, puede emplearse la frase "es El," para expresar la idea de la otra frase "como si fuese El,." Y eso mismo es lo que hace el poeta al decir unas veces "Como si yo fuese quien amo," y otras veces "Yo soy quien amo,."

Es éste, sin embargo, un terreno muy resbaladizo, en el cual los que no son aptos para caminar con pie firme a través de las ideas puras, es fácil que no acierten a distinguir entre esas dos acepciones. Y así, al observar la perfección espiritual de su propio ser, adornado y embellecido con el esplendor de la divina Verdad que al alma envuelve como con un manto de luz, se ilusiona creyen-

<sup>1</sup> Alude a Abuyezid El Bistamí, famoso doctor *sufi*, que murió en 261 hégira (= 875).

do que es Dios mismo, y exclama: "Yo soy la Verdad,"<sup>1</sup>. Esta misma ilusión es la que induce a error a los cristianos, cuando creen esa misma identificación en el ser de Jesús y dicen que es Dios. Más aún: esa ilusión es como la del que mira al espejo, en el cual se refleja una figura colorada, y cree que la figura es figura del espejo mismo y el color color del espejo también; pero no hay tal, sino que el espejo está desprovisto en sí mismo de todo color, y su oficio se reduce a recibir en sí las figuras de los colores, de tal modo, que los que sólo miran a la sobrehaz de las cosas se imaginan que aquello es la misma figura del espejo, hasta el punto de que el niño, si ve un hombre en el espejo, cree que el hombre está en el espejo mismo. Pues de igual manera también, el corazón humano está desprovisto, en sí mismo, de toda forma y figura: su forma única consiste en su aptitud para recibir en sí las esencias ideales de las formas, de las imágenes, de las realidades, y esas esencias que en él subsisten vienen a ser como si con él estuviesen identificadas, aunque en realidad de verdad no se identifiquen con él. Aquel que, no conociendo ni el cristal ni el vino, viese un vaso de cristal lleno de vino, no percibiría la distinción entre el uno y el otro, y unas veces diría que no había vino y otras que no había vaso, como lo expresó el poeta cuando dijo:

«Sutil es el cristal y sutil es el vino.  
Tan semejantes son entre sí, que la cosa resulta ambigua:  
es como si sólo hubiese vino sin copa  
o como si sólo hubiese copa sin vino.»

<sup>1</sup> Es la célebre frase del místico panteísta Alhalach de Bagdad († 309 hégira = 922 de J. C.). Sobre ella cfr. Massignon, apud *Der Islam*, III, 3 (1912), págs. 248-257. Idem, Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (París, Geuthner, 1922), *passim*.



Por lo que toca a la afirmación de aquel otro <sup>1</sup>, que dijo: "Yo soy la Verdad", o bien quiso decir lo mismo que el poeta: "Yo soy quien amo y a quien amo yo", o bien se ilusionó al decir eso, igual que se ilusionan los cristianos cuando piensan que la divinidad y la humanidad se identificaron en Jesús.

La afirmación de Abuyezid (si es que es auténtica), cuando exclamó: "¡Loado sea yo! ¡Cuán grande es mi dignidad!", o bien fué que la profirió como si refiriese palabras de Dios mismo, igual que si se le hubiera oído decir: "¡No hay más Dios que yo! ¡Adoradme!", frase que se hubiera interpretado como si refiriese palabras del mismo Dios, o bien fué que Abuyezid, al adquirir la experiencia mística de haber alcanzado el grado perfecto del atributo de la santidad (el cual, según explicamos en nuestro comentario <sup>2</sup>, consiste en elevarse por encima de todo lo sensible e imaginable, mediante la intuición intelectual, y por encima de todo lo concupiscible y deleitable, mediante la aspiración enérgica de la voluntad), comunicó a los demás la noticia de ese estado de santidad de su propia alma, exclamando: "¡Loado sea yo!"; y al advertir la grandeza de su dignidad, en comparación con la dignidad del común de las gentes, exclamó: "¡Cuán grande es mi dignidad!"; pero él, a pesar de eso, conocía muy bien que su santidad y la grandeza de su dignidad lo eran tan sólo en comparación con las criaturas, no con la santidad y dignidad del Señor. Pudo también ocurrir, finalmente, que esta frase se hubiese escapado de sus labios en el estado de embriaguez mística, dominado por

<sup>1</sup> Alude a Alhalach, como ya se dijo más arriba.

<sup>2</sup> Alude al artículo (de este mismo libro) en el cual se comenta el nombre divino *El Santo*, págs. 43-44.

el arrobamiento del éxtasis, pues el volver en sí, el despertar del sueño extático y entrar en el equilibrio psicológico exige una gran vigilancia sobre la lengua para que no se le escapen frases de sentido sospechoso; pero a veces la embriaguez mística es tal, que no permite al espíritu tener esa precaución. Ahora, si crees que cabe dar a las dos frases anteriores una interpretación que equivalga a la identificación real del hombre con Dios, decididamente será absurda e imposible. Y por grande que sea el respeto que te merezca el prestigio de sus autores, no debe conducirte hasta la enormidad de asentir a un absurdo, puesto que debes siempre tratar de conocer a los hombres por medio de la verdad, y no a la verdad por los hombres.

Por lo que toca a la interpretación *quinta*, o sea la *inhabitación*, cabe entenderla de dos maneras: bien sea habitando Dios en el hombre, bien sea habitando el hombre en Dios. Aunque alguna de estas dos maneras de interpretación fuese realmente admisible, no por eso se seguiría la identificación del hombre con Dios, ni siquiera se seguiría que del hombre se hubiesen de predicar los atributos divinos, pues las cualidades del habitante jamás se convierten en atributo del habitado, sino que continúan siendo cualidades del habitante como lo eran antes de la inhabitación. La imposibilidad de esta inhabitación entre el hombre y Dios no podrá comprenderse bien, mientras no se tenga exacta idea del hecho mismo de la inhabitación. Mientras las ideas aisladas no son percibidas mediante la simple aprehensión de la mente, no cabe saber si se las podrá afirmar o negar. El que no tenga idea de lo que significa la inhabitación, ¿por dónde va a saber si la inhabitación es una cosa que se da en la rea-



lidad o es un imposible? Así, pues, diremos que la idea de inhabitación sugiere dos conceptos: Uno de ellos es la relación que existe entre el cuerpo y el lugar en que está; tal relación no se da sino entre dos cuerpos; luego del ser exento de la idea de corporeidad no es posible que se predique esta relación. El segundo concepto es la relación que existe entre el accidente y la sustancia, pues el accidente subsiste por la sustancia y esta subsistencia se expresa diciendo que reside o habita en ella. Ahora bien, este concepto repugna respecto de todo ser que subsista en sí mismo. Dejemos, pues, de acordarnos de Dios en este momento, ya que todo ser que subsista en sí mismo repugna que habite en algo que subsista en sí mismo, si no se toma la inhabitación en el sentido de la vecindad, que sólo acaece entre los cuerpos. De modo que si no se concibe la inhabitación entre dos hombres, ¿cómo podrá concebirse la inhabitación entre el hombre y Dios?

Siendo, por consiguiente, infundadas las interpretaciones de *inhabitación*, *traslación*, *identificación* y *atribución* a hombre de cualidades semejantes a las de Dios, de un modo real y verdadero, no cabe entender las palabras de los místicos, sino en el sentido que hemos indicado en nuestros comentarios. Esto impide que se entiendan aquellas palabras como si las ideas expresadas por los nombres divinos se convirtieran en atributos del hombre, a no ser en un sentido concreto, que esté libre de toda interpretación sospechosa. De no ser así, el empleo de tales palabras en abstracto será siempre sospechoso.

Y si ahora dijeres: "Pero ¿qué significa aquello que añadía El Gorganí, al decir que el siervo de Dios, aun después de serle atribuídos todos los nombres divinos,

camina todavía, sin llegar a la meta? ¿Qué significa el *caminar* y qué el *llegar*?,

Has de tener presente que el *caminar* equivale a la purificación de los hábitos, de los actos y de los pensamientos, es decir, equivale a ocuparse en cultivar o edificar lo externo e interno del hombre. Mientras el siervo de Dios se dedica a esto, anda preocupado consigo mismo, sin ocuparse en su Señor, si bien se ocupa en purificar su interior, a fin de estar así preparado y dispuesto para *llegar*. El *llegar* equivale a que se le descubra y manifieste la hermosura de Dios y quede absorto en su contemplación, de tal modo, que, si dirige la mirada a sus propios pensamientos, advierta que sólo a Dios conoce, y si atiende a las aspiraciones de su voluntad, sólo hacia El tienden; y así, Dios es su preocupación total, que le absorbe por completo, en cuanto al conocer y en cuanto al querer, sin prestar atención alguna a su propia persona, consagrada como está a las prácticas del servicio divino, en cuanto a lo exterior, y a la purificación de sus hábitos, en cuanto a su interior. Mas todo esto no es aún sino mera limpieza espiritual, o sea el principio. El término consiste en que el siervo de Dios se desnude de sí mismo en absoluto y se despoje de todo, para entregarse exclusivamente a El y para ser como si fuese El. Esto es *llegar*.

Pero si todavía dijeres: "Las palabras de los místicos aluden a ciertas intuiciones que se les comunican cuando ya han llegado a la cima de la santidad; mas la inteligencia es incapaz de alcanzar lo que es la santidad; y, sin embargo, todo cuanto acabas de explicar es un problema que se resuelve con la inteligencia.,

Has de saber que no cabe que en la cima de la san-



tividad se manifieste cosa alguna que la inteligencia juzgue imposible. Lo que sí cabe es que en ella se manifieste algo que la inteligencia sea incapaz de alcanzarlo, en el sentido de que no sea cognoscible para la inteligencia por sí sola. Así, por ejemplo, cabe que al santo se le revele o descubra que fulano morirá mañana, lo cual no puede conocerlo por sí sola la inteligencia, que es incapaz de adivinarlo; pero no cabe que se le revele que Dios creará mañana un ser semejante a Dios mismo, porque eso lo juzga imposible la inteligencia, aunque no es ella incapaz de conocerlo. Más inverosímil que esto es decir que Dios me ha de hacer a mí semejante a El mismo. Y más inverosímil aún es afirmar que Dios me convertirá en El mismo, es decir, hará que yo venga a ser El, puesto que esto significa que yo soy un ser temporal y que Dios me hará ser eterno, que yo no he sido creador de los cielos y la tierra y que Dios me hará ser el creador de los cielos y de la tierra. Este sería el sentido de la afirmación de Abuyezid: "Y miré, y he aquí que yo era El,, si no se la tomase en sentido metafórico, sino que se la entendiese literalmente. Mas aquel que admitiera como verdadero tal absurdo, debería ser recusado como irracional, como falto de toda dirección instintiva del entendimiento, como incapaz de discernir entre lo cognoscible y lo incognoscible, puesto que sería capaz de dar crédito, por ejemplo, a la hipótesis de que al santo se le revelase que la ley religiosa es falsa, o que, si es verdadera, puede Dios convertirla en falsa y hacer que sean imposturas las enseñanzas de todos los profetas, o que quien afirma la imposibilidad de transformar lo verdadero en falso, lo afirma tan sólo guiado por la luz de la razón, ya que no es más imposible transformar lo verdadero en falso que lo tem-

poral en eterno y la criatura en Creador, y aquel que no acierte a distinguir entre lo que la razón declara absurdo y lo que la razón es incapaz de conocer, es hombre de tan baja extracción mental, que no merece que se le dirija la palabra, sino, más bien, que se le desdeñe echándole en cara su supina ignorancia.



#### IV

### MOSTADHIRÍ

El libro dedicado al califa Mostádhir: Libro de las abominaciones de los "batiníes,, y de las excelencias del califa Mostádhir<sup>1</sup>.

**P**RÓLOGO. Explica Algazel el motivo y ocasión de su libro, diciendo que durante su permanencia en Bagdad, esto es, mientras desempeñó en la universidad central de esa ciudad el cargo de rector o prefecto de estudios, desde el año 484 (1092 de J. C.) al 488 (1095), puso todo su empeño en corresponder a la confianza que le habían otorgado las autoridades políticas y religiosas para la

<sup>1</sup> **المستكبري: كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستكبرية**.  
Edición fragmentaria de Goldziher, inserta en su *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-sekte* (Leiden, Brill, 1916), según el manuscrito único del British Museum (Or. 7782), que consta de 111 folios. El libro se compone de un prólogo y diez capítulos. Seguiremos en nuestro análisis los fragmentos árabes (*Textmitteilungen*), editados por Goldziher, que son los más interesantes del libro, aprovechando también, a veces, los insertos por el mismo editor en las notas con que documenta su análisis del libro (*ibidem*, págs. 36-97) y las eruditas reseñas que de lo no editado incluye. Los números de las referencias son de los folios del manuscrito editado, y no de las páginas impresas.



## IV

### MOSTADHIRÍ

El libro dedicado al califa Mostádhir: Libro de las abominaciones de los "batiníes," y de las excelencias del califa Mostádhir<sup>1</sup>.

**P**RÓLOGO. Explica Algazel el motivo y ocasión de su libro, diciendo que durante su permanencia en Bagdad, esto es, mientras desempeñó en la universidad central de esa ciudad el cargo de rector o prefecto de estudios, desde el año 484 (1092 de J. C.) al 488 (1095), puso todo su empeño en corresponder a la confianza que le habían otorgado las autoridades políticas y religiosas para la

<sup>1</sup> **المستكبرى: كتاب فضائح الباكذية وفذائل المستكبرية**. Edición fragmentaria de Goldziher, inserta en su *Streitschrift des Gazālī gegen die Batinijja-sekte* (Leiden, Brill, 1916), según el manuscrito único del British Museum (Or. 7782), que consta de 111 folios. El libro se compone de un prólogo y diez capítulos. Seguiremos en nuestro análisis los fragmentos árabes (*Textmitteilungen*), editados por Goldziher, que son los más interesantes del libro, aprovechando también, a veces, los insertos por el mismo editor en las notas con que documenta su análisis del libro (*ibidem*, págs. 36-97) y las eruditas reseñas que de lo no editado incluye. Los números de las referencias son de los folios del manuscrito editado, y no de las páginas impresas.



defensa de la fe ortodoxa, tratando de redactar algunas obras de apologética; pero vacilante respecto de la elección de tema, sacóle de su indecisión una orden del califa Mostádhir, que acababa de subir al trono el año 487 (1094), el cual le instaba a componer un libro polémico contra la secta de los *talimíes* o *batiníes*, los cuales, rechazando toda investigación filosófica y toda fe en la letra de la revelación, pretendían estar en posesión de la verdad absoluta, gracias a la enseñanza del jefe, doctor o pontífice de la secta, a quien tenían por infalible<sup>1</sup>. Algazel declara que accede gustoso a la indicación del califa, por la autoridad suprema de aquél de quien la orden emana, en primer término; por la necesidad y trascendencia de la empresa que se le encomienda, en segundo lugar, y porque, finalmente, cree con toda sinceridad que no abundan los escritores aptos para llevar a feliz término el empeño apologético que se le encarga. [Folio 3 b.]

### CAPITULO PRIMERO

Explicación del método seguido en este libro.

El autor declara seguir un método intermedio o mixto, equidistante del tecnicismo, exclusivo de los especialistas en crítica filosófica, y de la vulgarización literaria o retórica, acomodada a la masa de los lectores profanos e indoctos: dará, pues, en su polémica contra los *batiníes*, razones apodícticas, aseguibles tan sólo para los técnicos, y pruebas meramente persuasivas, para el vulgo iletrado. La materia del libro será histórica en una mínima

<sup>1</sup> Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, págs. 164-211.

parte: la estrictamente precisa para preparar la crítica de las doctrinas de la secta. Y en lo que toca a la crítica, tampoco se detendrá a refutar al pormenor todas las tesis que los *batiníes* profesan, por haberlas tomado de los sistemas de los filósofos neoplatónicos del islam o de los dualistas; se limitará tan sólo al examen y refutación de las ideas que les son propias y exclusivas. [Folios 5 b-7 a.]

### CAPITULO SEGUNDO

Explicación de los varios sobrenombres de la secta y de los móviles de su propaganda.

Este capítulo tiene un interés principalmente histórico. De los diez apodos con los cuales era conocida esta secta, algunos son reflejo de sus ideas y costumbres: así, se les llamó *jorramíes* o libertinos, porque prescindían de toda ley positiva y natural, defendiendo el comunismo; *talimíes*, porque, como ya dijimos, subordinaban todos los criterios de verdad a la fe ciega en la enseñanza (*talim*) de su *imam* infalible; *batiníes*, finalmente, porque pretendían que la letra de los textos revelados era como la corteza o cáscara de los frutos, bajo la cual se escondía un sentido esotérico o interno (*bátin*), que sólo los iniciados en la enseñanza del *imam* podían conocer.

Los móviles de su propaganda eran políticorreligiosos, pues en el fondo esta herejía tendía a resucitar dentro del islam las creencias dualistas del zoroastrismo o mazdeísmo, a la vez que a restaurar la supremacía política de la raza persa y de los descendientes de la familia de Alí, yerno de Mahoma. [Folios 7 a-11 a.]



defensa de la fe ortodoxa, tratando de redactar algunas obras de apologética; pero vacilante respecto de la elección de tema, sacóle de su indecisión una orden del califa Mostádhir, que acababa de subir al trono el año 487 (1094), el cual le instaba a componer un libro polémico contra la secta de los *talimíes* o *batiníes*, los cuales, rechazando toda investigación filosófica y toda fe en la letra de la revelación, pretendían estar en posesión de la verdad absoluta, gracias a la enseñanza del jefe, doctor o pontífice de la secta, a quien tenían por infalible<sup>1</sup>. Algazel declara que accede gustoso a la indicación del califa, por la autoridad suprema de aquél de quien la orden emana, en primer término; por la necesidad y trascendencia de la empresa que se le encomienda, en segundo lugar, y porque, finalmente, cree con toda sinceridad que no abundan los escritores aptos para llevar a feliz término el empeño apologético que se le encarga. [Folio 3 b.]

### CAPITULO PRIMERO

Explicación del método seguido en este libro.

El autor declara seguir un método intermedio o mixto, equidistante del tecnicismo, exclusivo de los especialistas en crítica filosófica, y de la vulgarización literaria o retórica, acomodada a la masa de los lectores profanos e indoctos: dará, pues, en su polémica contra los *batiníes*, razones apodícticas, aseguibles tan sólo para los técnicos, y pruebas meramente persuasivas, para el vulgo iletrado. La materia del libro será histórica en una mínima

<sup>1</sup> Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, págs. 164-211.

parte: la estrictamente precisa para preparar la crítica de las doctrinas de la secta. Y en lo que toca a la crítica, tampoco se detendrá a refutar al pormenor todas las tesis que los *batiníes* profesan, por haberlas tomado de los sistemas de los filósofos neoplatónicos del islam o de los dualistas; se limitará tan sólo al examen y refutación de las ideas que les son propias y exclusivas. [Folios 5 b-7 a.]

### CAPITULO SEGUNDO

Explicación de los varios sobrenombres de la secta y de los móviles de su propaganda.

Este capítulo tiene un interés principalmente histórico. De los diez apodos con los cuales era conocida esta secta, algunos son reflejo de sus ideas y costumbres: así, se les llamó *jorramles* o libertinos, porque prescindían de toda ley positiva y natural, defendiendo el comunismo; *talimíes*, porque, como ya dijimos, subordinaban todos los criterios de verdad a la fe ciega en la enseñanza (*talim*) de su *imam* infalible; *batiníes*, finalmente, porque pretendían que la letra de los textos revelados era como la corteza o cáscara de los frutos, bajo la cual se escondía un sentido esotérico o interno (*bátin*), que sólo los iniciados en la enseñanza del *imam* podían conocer.

Los móviles de su propaganda eran políticorreligiosos, pues en el fondo esta herejía tendía a resucitar dentro del islam las creencias dualistas del zoroastrismo o mazdeísmo, a la vez que a restaurar la supremacía política de la raza persa y de los descendientes de la familia de Alí, yerno de Mahoma. [Folios 7 a-11 a.]



## CAPITULO TERCERO

*De las hábiles estratagemas con que realizan su propaganda.*

Explica el autor las artes y precauciones de que se servían estos herejes para introducirse entre el vulgo y para embaucar a aquellos a quienes pretendían catequizar. Pasaban cada noche en casa de un presunto catecúmeno, haciéndole la tertulia con lecturas del Alcorán, mezcladas con conversaciones piadosas. Hábilmente intercalaban censuras prudentes de la conducta de los sultanes y de los sabios contemporáneos, para ir minando así la sencilla fe del catecúmeno en la doctrina ortodoxa. Pasaban luego a defender que sólo de los descendientes legítimos de Mahoma cabía esperar el remedio a los males y corrupción reinantes. En medio de su conversación piadosa, interrumpida con suspiros y lágrimas, deslizaban textos revelados, insinuando que en ellos se ocultan sentidos místicos que sólo conocen aquellos a quien Dios quiere revelarlos. Por fin, procuraban simular vida austera y espiritual, para acabar de ganarse la confianza del catecúmeno. Si éste les pedía que le revelasen aquellos sentidos esotéricos, hacíanse de rogar muchas veces, para encender más y más su deseo, hasta que por fin ofrecían revelárselos en un día fijo, para el cual le recomendaban prepararse con ejercicios espirituales. Llegada la fecha, exigíanle juramento de guardar secreto de los misterios que le iban a comunicar. La revelación era gradual y en sucesivas sesiones, por este orden: 1.º El fundamento de la secta es que la verdad consta en el Alcorán y en la enseñanza de los legítimos descendientes de

la familia de Mahoma, únicos que conocen el sentido esotérico de la revelación. — 2.º El sentido literal de los textos revelados es despreciable, pues sólo sirve para el vulgo profano, incapaz de penetrar en la medula a través de la corteza. Tampoco sirve el libre examen de la razón personal para conocer la verdad. Únicamente, pues, se logra ésta siguiendo dócilmente las enseñanzas de quienes están iniciados en el sentido esotérico de la revelación. — 3.º Esto no obstante, el propagandista se abstenía de mostrarse francamente adversario de la doctrina y de las autoridades de la iglesia ortodoxa, limitándose a insinuar sus simpatías para con los partidarios de la familia de Alí. — 4.º Antes de explicarle el sentido oculto de la revelación, comenzaban por sentar que siempre lo que a las gentes del vulgo parece claro y evidente es error, porque, cabalmente, la verdad es cosa tan sutil, que los más, al oírla, la rechazan y juzgan abominable. De este modo sugerían los propagandistas al catecúmeno la necesidad de aislarse del vulgo y distinguirse de la masa profana en estos dos criterios: rechazar el libre examen de la razón y el sentido literal de la revelación. — 5.º Conseguido este efecto, el misionero le comunicaba los nombres de varios individuos afiliados a la secta, que fuesen conocidos por su virtud y talentos y residiesen bien lejos del país del catecúmeno, para que éste no pudiese descubrir la mentira. — 6.º Animábale luego a esperar el triunfo de la secta y la propagación de sus doctrinas. Con estas habilidades no les era difícil a los misioneros *batinies* reclutar sus adeptos entre ciertas clases de personas.

A varias categorías reduce Algazel los afiliados a esta secta: Los que, llevados de su fanática adhesión político-religiosa a la familia de Alí, creían ciegamente en la di-



vinidad de éste. Los nacionalistas, que aspiraban a sacudir el yugo árabe, impuesto por el islam a los persas. Las gentes amigas de novedades y refractarias a lo vulgar y corriente. Las que por vanidad siguen cualquier doctrina, por absurda que sea, con tal que se les diga que es propia de grandes sabios. Los impíos e incrédulos que, por profesar la filosofía peripatética o la doctrina dualista, niegan toda revelación profética y consideran los libros sagrados como obra de impostores. Los hombres de psicología sensual cuyo temperamento es refractario a la ley moral y a los cuales, por eso, les es muy halagüeño adoptar una secta que niega toda ley moral y defiende el libertinaje. [Folios 11 a-18 a.]

#### CAPITULO CUARTO

*Doctrina de esta secta en suma y al pormenor.*

Exteriormente esta secta es un partido políticoreligioso: el de los *xiles* o partidarios de la familia de Alí; pero, por dentro, es realmente impiedad pura y simple, pues comenzando por reducir todo criterio de verdad a la sola autoridad del *imam* infalible, niega a la inteligencia humana toda aptitud para el conocimiento cierto de la revelación divina, como no se someta a la enseñanza de aquel *imam*, que ha recibido de Dios, a semejanza del Profeta, la interpretación auténtica de los misterios de la ley; pero, una vez iniciado en la secta, el catecúmeno advierte que esa interpretación equivale a contradecir o negar los artículos fundamentales del credo ortodoxo. En este carácter coinciden todos los propagandis-

tas de la secta, como si su táctica tendiese sólo a destruir la ortodoxia, sin empeño concreto de sustituirla por otro determinado credo. Antes bien, procuran hablar a cada catecúmeno con arreglo a sus propias ideas, sean judíos, cristianos o zoroastras. Cinco son los puntos que integran su negación del credo ortodoxo: 1.º, teoría teológica; 2.º, teoría profética; 3.º, teoría del *imam* infalible o pontífice de la secta; 4.º, escatología o doctrina de la vida futura; 5.º, moral religiosa.

En teología o metafísica adoptan la doctrina de la emanación neoplatónica, que Algazel se excusa de exponer y refutar, por haberlo ya hecho en su *Teháfot*.

Su teoría del profetismo está también calcada sobre la de los filósofos neoplatónicos del islam, como Alfarabí y Avicena, que explican la inspiración profética de un modo natural, por la unión del alma del profeta con el alma universal, según el mismo Algazel lo expone y refuta en su *Macásid* y *Teháfot*.

La teoría del *imam* es la misma, bien conocida, de todos los *xiles*.

En cuanto a la escatología, niegan la resurrección de los muertos y la vida futura, siguiendo en esto también a los filósofos y a los dualistas, que defienden la eternidad del cosmos.

Finalmente, en moral religiosa defienden y practican el más desenfrenado libertinaje, aunque aparentando el más profundo respeto a la ley revelada, pues pretenden que el iniciado por el *imam* en el sentido real de ésta, no necesita ya someterse a preceptos que sólo se han dado para el vulgo imperfecto.

Cierra Algazel este capítulo con una breve y contundente refutación de la secta, tomada en conjunto: Todos



los puntos en que ésta contradice a la letra del credo ortodoxo, ¿cómo demuestran su verdad los *batínes*? No pueden pretender que les conste por evidencia inmediata, pues las verdades de esta condición por nadie son discutidas, como no lo son los primeros principios. ¿Pretenderán, pues, que la verdad de sus doctrinas les consta por evidencia mediata, fruto del razonamiento discursivo? ¡Pero si ellos niegan que la razón humana sea criterio de verdad! Sólo resta, por tanto, que se acojan a la autoridad de la enseñanza de su *imam*; pero entonces se les puede objetar que las palabras de su *imam* (lo mismo que ellos dicen de las del Alcorán y de las del Profeta) tienen un sentido distinto del literal, y que contradice al que ellos les dan. [Folios 18 a-26 a.]

#### CAPITULO QUINTO

*Absurdo de las interpretaciones alegóricas que dan los batínes a los textos revelados y de las analogías numéricas en que las fundan.*

El interés de este capítulo atañe principalmente a la historia de la secta. Algazel procura evidenciar lo absurdo y ridículo de la exégesis alegórica de los *batínes*, citando minuciosos ejemplos de ella, en los cuales los artículos del credo ortodoxo, los ritos islámicos y hasta las palabras de más obvio sentido de la revelación se interpretan en función de ideas, creencias, personas y acciones de la secta *batini*, como si fuesen símbolos suyos, o se suponen arbitrariamente misteriosas relaciones aritméticas entre ciertos números y los personajes históricos del islam o los de la jerarquía de la secta. [Folios 26 a-34 a.]

#### CAPITULO SEXTO

*Revelación de los sofismas con que los «batínes» decoran las que ellos suponen pruebas apodícticas en contra del valor de la investigación racional y en favor de la necesidad de buscar la verdad en la enseñanza del «imam» infalible.*

Es este capítulo el de mayor interés positivo y universal, porque en él plantea y resuelve Algazel sugestivos problemas de crítica del conocimiento racional o especulativo, para refutar las objeciones de los *batínes* contra este criterio de verdad. Tiene dos partes: presentación de dichas objeciones y su refutación. He aquí el análisis de lo más importante de todo el capítulo.

La posición de los *batínes* es ésta: tienden a demostrar que el *imam* infalible, es decir, el sultán fatimí de Egipto, es un pontífice o definidor de la verdad natural y sobrenatural, porque ha recibido de Dios la infalible inspiración para conocerla; y, por lo tanto, todos los hombres deben someterse a su autoridad y a su enseñanza para conseguir la felicidad temporal y eterna.

La demostración de esta tesis la basan en ocho premisas enlazadas a modo de sorites: 1.<sup>a</sup> Toda cosa susceptible de afirmación o negación, puede ser verdadera o falsa; pero como la verdad es una sola, el error será lo opuesto, porque todo no puede ser verdad o error. — 2.<sup>a</sup> Es, pues, necesario a todo hombre discernir el error de la verdad. — 3.<sup>a</sup> Esta distinción o discernimiento de la verdad respecto del error tiene que realizarlo el hombre, o por sí mismo, con su sola investigación racional, o por medio de otro que se lo enseñe. — 4.<sup>a</sup> Si la investi-



gación personal no sirve, habrá que recurrir, pues, a la enseñanza de un maestro; pero caben dos hipótesis: que el maestro haya de ser uno solo infalible, o bien que puedan servir cualesquiera maestros que no lo sean; mas, si la enseñanza de cualesquiera maestros no sirve para el fin propuesto, a causa de ser muchos y de contrarias doctrinas, necesariamente se deberá seguir la enseñanza de uno solo que posea la infalibilidad. — 5.<sup>a</sup> Ahora bien, una de dos: o cabe la hipótesis de que falte en el mundo un maestro infalible, o no cabe aquel supuesto. Pero es absurdo suponer que el mundo esté desprovisto de tal maestro infalible, ya que él ha de ser el criterio para discernir la verdad, y sin este criterio, el error, la confusión y la anarquía reinarían en el mundo, así en lo sagrado como en lo profano, y esto entrañaría una enorme injusticia que repugna a la sabiduría divina en su providencia y gobierno de la creación. — 6.<sup>a</sup> Ese maestro infalible, cuya existencia es indispensable, una de dos: o le es lícito permanecer oculto sin darse a conocer y sin invitar a los hombres al conocimiento de la verdad, o le es necesario el manifestarse; pero repugna que le sea lícito el ocultarse, pues esto implicaría la misma injusticia de que se habló en la premisa anterior. — 7.<sup>a</sup> Resta, pues, tan sólo determinar quién fijamente sea ese maestro infalible y manifiesto, pues si pudieran serlo a la vez dos personas, siempre quedarían dudas para discernir la verdad del error, no pudiendo estar los hombres seguros acerca de cuál de ambos fuese el definidor autorizado, decisivo e infalible. En cambio, existiendo uno tan sólo que reclame para sí la infalibilidad, no necesitará ya pruebas ni milagros que demuestren la verdad de su pretensión. Es, en efecto, como si supiéramos que en un cuarto de la

casa hay un hombre sabio; vemos luego en un cuarto un hombre; si en la casa hay otro cuarto, nos quedará la duda de si el hombre que hemos visto es el sabio o no; mas si sabemos que en la casa no hay otro cuarto, tendremos por seguro que aquel hombre es el sabio. — 8.<sup>a</sup> El *imam* único que en el mundo actual pretende poseer la infalibilidad, recibida de Dios, es el sultán de Egipto. — Conclusión de estas ocho premisas: Luego éste es el *imam* infalible.

De estas ocho premisas, la 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> dan por demostrado que la verdad no puede ser distinguida del error mediante la investigación personal del entendimiento humano. Esta incompetencia de la razón para discernir la verdad es demostrada por los *batinies* con cinco argumentos, filosóficos unos, y otros de revelación, todos los cuales tienden a poner de relieve la variedad contradictoria de los sistemas y escuelas que se basan en el razonamiento, y que engendran por ello un escepticismo imposible de vencer, ya que, como decían los *batinies*, la multitud y variedad es indicio del error, porque la verdad no puede ser más que una sola; la verdad de la suma de cinco y cinco es una sola: diez; pero el error es múltiple: todos los números superiores e inferiores a diez.

La refutación que de todo este artificio sofístico de los *batinies* hace Algazel, es doble: general y particular. La general consiste en advertir que todo el artificio probatorio por ellos fraguado implica una fe en la razón como criterio de verdad, que ellos mismos niegan. La trabazón, en efecto, de las ocho premisas entre sí, no es cosa de evidencia inmediata, como lo es, v. gr., la verdad de que el todo es mayor que su parte; luego se tiene que per-



cibir por el razonamiento, el cual, según los *balínes*, no es criterio de verdad.

Mas no se oculta a Algazel que esta refutación puede retorcerse contra él mismo, pues también cabe argüirle que la razón no puede ser juez competente para resolver en favor propio el pleito de su propia competencia como criterio de verdad. Y en este delicado punto del problema crítico es donde Algazel se revela como dialéctico hábil y como hombre dotado para el análisis. La retorsión dialéctica que los *balínes* le oponen no tiene, según él, más que una fuerza aparente y verbalista: mirado el problema por dentro, bajo la superficie de las palabras, no hay paridad alguna en ambas posturas, la suya y la de los *balínes*:

“Nosotros — dice — conocemos que el razonamiento es criterio de la verdad conocida por la razón, porque siguiendo el método del razonamiento llegamos de hecho a adquirir la experiencia de aquella verdad. Es decir, que todo el que sigue ese método, llega a la verdad, y al llegar, conoce con certeza que el camino que siguió es el camino, o sea que la razón es criterio de verdad; y a aquel que duda antes de emprender el camino, se le dice: el medio de disipar las dudas consiste sencillamente en emprender el camino. Un ejemplo aclarará este punto: Nos preguntan cuál es el camino para la Caaba; nosotros indicamos un determinado camino; y entonces nos dicen: ¿Por dónde sabéis que ese camino conduce a la Caaba? Responderemos: Por haberlo recorrido: porque caminando por él, hemos llegado. Otro ejemplo: Nos preguntan cómo y por qué sabemos que el razonamiento es criterio de verdad en los problemas matemáticos, y nosotros responderemos que eso lo conocemos cabal-

mente por la experiencia que hemos hecho de que siguiendo ese camino, es decir, razonando conforme al método matemático, se llega a la verdad en la solución de dichos problemas. Y esto mismo nos ocurre en los problemas especulativos: seguimos el camino del razonamiento y llegamos a conocer las cosas inteligibles; e inferimos de este hecho que el razonamiento es criterio de verdad. No hay, pues, contradicción en nuestra actitud.,

“Pero puede objetárenos todavía: ¿Por dónde conocéis que el resultado a que habéis llegado es un conocimiento real y objetivo de la cosa, tal como ella es en sí misma, y no, más bien, una ignorancia que a vosotros se os antoja ciencia?.,

“A esto responderemos: Si alguien negara que en los problemas matemáticos se logra la verdad objetiva, ¿qué se le diría a ese tal? ¿No es cierto que se le tacharía de estolidez intelectual, diciéndole que su negativa era indicio de cortedad de alcances en materia de matemáticas? Porque es evidente que el que en geometría razona, es decir, el que establece las premisas y las organiza después en la forma debida, logra un conocimiento tan cierto de la consecuencia, que sobre ella no le ocurren ya dudas. Y esto mismo respondemos respecto de los problemas especulativos, pues las premisas de este género de conocimientos, una vez que se organizan conforme a las leyes de la lógica, engendran conocimiento cierto de su conclusión; de modo que este conocimiento obtenido de las premisas resulta tan necesario y evidente, como el de las premisas que lo engendran.,

Seguidamente inserta Algazel, para comprobar esta doctrina, dos ejemplos de demostración, una, geométrica, y otra, metafísica, en los cuales se pone de relieve



que la convicción y evidencia obtenidas por la razón, respecto de la consecuencia, es de la misma fuerza que la de sus premisas.

Mas contra la paridad entre estas dos demostraciones, *matemática y metafísica*, cabe objetar la profunda diferencia de ambas ciencias, diciendo:

“Las ciencias matemáticas son por todos admitidas, en razón de ser evidentes y exactas; por eso nadie discrepa acerca de su verdad; en cambio, en las ciencias especulativas no matemáticas, si sus premisas son igualmente necesarias y evidentes, ¿por qué hay tantas discrepancias acerca de ellas? Esas discrepancias de opinión entre los hombres son las que quitan la confianza en su verdad.”

Pero Algazel responde que también en las ciencias matemáticas existen discrepancias, por un doble concepto: 1.º Los antiguos discreparon entre sí, en cuanto a la forma aparente de las esferas astronómicas y sus dimensiones, aunque esas opiniones diferentes se fundaban en premisas matemáticas; pero es que cuando las premisas son muchas y complicado su encadenamiento, el espíritu carece de fuerza para conservarlas todas presentes en síntesis mental y es muy fácil olvidar una de ellas y sufrir, por ende, error en la conclusión; pero este eventual error no debe hacernos dudar acerca del valor del método matemático. Eso sí: hay que reconocer que en las ciencias matemáticas es muy poco frecuente la discrepancia de doctrina entre los hombres, porque son más evidentes que las filosóficas; pero también se debe confesar que en estas últimas hay cuestiones tan claras como en aquéllas, y en las cuales, por lo mismo, tampoco existen discrepancias de doctrina entre los hombres. Así, por ejemplo,

todos convienen en admitir que el Ser Eterno no deja de existir, y ésta es una cuestión especulativa. No se ve, pues, por este lado, falta de paridad entre lo matemático y lo metafísico. — 2.º Los que sólo admiten los sentidos como criterio de verdad y niegan competencia a la razón discursiva, así en lo matemático como en lo metafísico, no influyen, con su discrepancia de opinión respecto de la del resto de los hombres, para que dudemos de la verdad de las ciencias matemáticas.

Insistiendo en esta misma dirección, Algazel refuerza más su argumento partiendo del escepticismo extremado de los sofistas, que niegan todo conocimiento cierto de la verdad, discrepando en ello del resto de los hombres; a pesar de la cual discrepancia, nadie duda de la veracidad de los sentidos como criterio seguro de verdad; de donde se infiere que lo mismo debemos decir de la competencia de la razón para las verdades metafísicas, a pesar de las discrepancias de las escuelas sobre ellas.

Nueva réplica de los *batiníes* lleva la cuestión crítica que se discute al terreno psicológico: Pero ¿cómo podremos estar seguros contra el error, si son tantas las veces en que creemos haber conocido la verdad por legítimo razonamiento, y después caemos en la cuenta de que la verdad era lo contrario?

Contra esta objeción redarguye Algazel preguntando a su vez: Y ¿por dónde te consta con seguridad que estás presente en el pueblo en que ahora estás, si son tantas las veces en que crees estar en un país y luego caes en la cuenta de que lo que creías con tanta certeza era un sueño? ¿Cuál es el criterio por el que distingues entre la realidad de la vigilia y las apariencias del soñar? ¿Quién sabe si ahora mismo, mientras discutes, estás soñando? ¿Quién



te garantiza de la realidad de tu propia persona? ¿Dirás que percibes esa diferencia de un modo necesario? Entonces, se te puede contestar: Pues igualmente percibo yo la diferencia entre las premisas en las que cabe error y aquellas en las cuales no es posible que ocurra. Porque ¡cuántas veces sufre una equivocación el hombre en sus cálculos matemáticos y luego se da cuenta de su error, y entonces percibe la diferencia entre lo verdadero y lo falso, de manera necesaria!

Antes de dar por concluida esta polémica, pone Algazel en boca del adversario la siguiente objeción: Los *batinies* no niegan en absoluto la competencia del razonamiento para la adquisición de la verdad que no sea evidente por sí misma. Lo que dicen es que el aprendizaje del método discursivo para la búsqueda de esas verdades no puede hacerlo el hombre por sí en los problemas filosóficos: necesita de maestros y profesores que se lo enseñen. Esto es innegable, y todo el mundo tiene que reconocerlo. De modo que vosotros no discrepáis ya de los *batinies* más que en este punto: vosotros admitís la necesidad de aprender de un maestro cualquiera, y ellos exigen que se aprenda de uno solo infalible, porque las doctrinas de los maestros son muchas y contradictorias y no hay un criterio seguro para discernir cuál sea la segura.

Algazel contesta dividiendo los conocimientos humanos en tres categorías: 1.<sup>a</sup> Los que no pueden adquirirse más que mediante la audición y al aprendizaje de otros que los enseñen, cual ocurre con los hechos pasados o futuros, es decir, las noticias históricas, los milagros de los profetas, etc., o los sucesos que acaecerán en el juicio final y en la vida futura. Todos estos acaecimientos no se pueden conocer sino oyéndolos al Profeta infalible

o por tradición auténtica transmitida por número suficiente de testigos fidedignos, porque si sólo constan por testigos o transmisores aislados, no engendran conocimiento cierto, sino tan sólo probable. — 2.<sup>a</sup> Los conocimientos especulativos filosóficos. Las pruebas que a ellos guían no las posee el hombre de modo innato y espontáneo, sino que exigen por fuerza ser adquiridas mediante la enseñanza de un maestro, pero no para someterse ciegamente a la autoridad de éste, sino tan sólo para que el maestro ponga al discípulo en el camino firme que a ellas conduce; luego, el discípulo inteligente, volviendo a reflexionar sobre cada problema por sí mismo, lo ha de percibir de modo personal con su propia especulación. De modo que, según esto, sea quien sea el maestro, aunque sea un malvado y un embustero, no nos importará nada, porque no le seguiremos ciegamente en sus ideas, sino que tan sólo nos servirá de despertador para llamar nos la atención sobre el método. No necesitaremos, por ende, que sea infalible e impecable en sus doctrinas y conducta. Así ocurre con los conocimientos aritméticos y geométricos: como no son espontáneos o innatos, necesitan aprenderse de un maestro; pero no es preciso que sea infalible; basta con que enseñe el método de la demostración. Y una vez que el discípulo haya aprendido a pensar por sí, ya es igual al maestro, en los problemas filosóficos, según nosotros, y en los matemáticos, según ellos. ¡Cuántas personas se equivocan en los cálculos aritméticos, y luego, pasado un rato, caen en la cuenta de su error! Y, sin embargo, nada dice esto en contra de la verdad de las demostraciones matemáticas, ni por ello se ha de concluir que necesitan un maestro infalible. — 3.<sup>a</sup> Los conocimientos legales o jurídicos, es decir, la



ciencia de lo lícito e ilícito, tal como se consigna en la ley divina. Adquiérense estos conocimientos oyéndolos al autor de la ley, audición que engendra conocimiento, pero que no puede jamás llegar a ser cierto en absoluto, respecto de todos y cada uno de los individuos, ni respecto de todos los casos posibles, sino que hay que contentarse con meras opiniones probables; y esto por dos motivos: uno, por razón de los que oyen la ley, pues los que en tiempo del Profeta lo vieron y trataron, pudieron oír su ley directamente y adquirir de ella, por este aspecto, conocimiento cierto; mas los que no trataron al Profeta, habían de oír la ley de labios de testigos presenciales o mediatos que, siendo aislados, no podían engendrar más que opinión probable, con la cual se verían forzados a obrar; el otro motivo se refiere a los casos jurídicos no previstos en la ley: no hay caso alguno real, en el que no haya materia de responsabilidad jurídica o moral; pero los casos posibles son innumerables e infinitos, mientras que los textos legales son limitados; ahora bien, lo finito no puede abarcar dentro de su amplitud a lo que no tiene límite. A lo más que cabe suponer pudiese haber llegado la amplitud previsora de la ley sería a abarcar todos los casos que hasta hoy han consignado y resuelto en sus libros los autores de derecho; mas, aunque lo hubiese conseguido y los hubiese agotado, todavía serían más los casos posibles no previstos, que los consignados en los libros; infiérese, por ende, que el hombre se verá forzado, por la necesidad urgente de obrar, a decidir sobre la moralidad y legalidad de un acto, no con certeza, sino con mera probabilidad, porque no estará nunca seguro de que un caso concreto nuevo coincida en todas sus circunstancias particulares con las previstas

en los principios generales de la ley. Ahora bien, es claro igualmente que para esta tercera clase de conocimientos, los jurídicos, tampoco hay necesidad de un *imam* o maestro infalible; ni, aunque éste existiera, bastaría, pues no iba a ser capaz de resolver mejor que el Profeta las dificultades insuperables que acabamos de explicar: es, en efecto, imposible que todos los hombres conozcan textualmente sus enseñanzas y sin temor de engaño o error por parte de los transmisores, que no son infalibles; y aunque todos estos obstáculos se superasen, habría que probar todavía que las definiciones del *imam* son infalibles en la solución de todos y cada uno de los casos jurídicos que se presenten. [Folios 34 a-65 b.]

## CAPITULO SEPTIMO

Refútase la pretensión de los «batiníes» de demostrar por medio de textos auténticos del Profeta el derecho de su «imam» al «imamato» y la infalibilidad e impecabilidad de éste.

De las dos partes o artículos que encierra este capítulo, la segunda es de un interés más general, pues la primera atañe, sobre todo, a la historia políticorreligiosa del islam. Plantea la segunda el sugestivo problema de la infalibilidad del pontificado, porque para los *batiníes* el *imam* tenía, según ya se ha visto, todos los caracteres de un pontífice, dotado de la doble personalidad de definidor del dogma y de la moral y de jefe político del Estado. De aquí que, al pretender estos herejes que el *imam* fuese infalible, adoptasen, con bastantes siglos de anterioridad, análoga actitud que la teología católica en su



tratado *De Romano Pontifice* al defender la infalibilidad pontificia en las definiciones dogmáticas. Algazel, en su polémica, obliga a los *batintes* a confesar que la única razón de índole filosófica en favor de dicha infalibilidad es la siguiente: Todos los musulimes, ortodoxos y heterodoxos, reconocen unánimes que el Profeta, fundador del islam, tuvo que ser forzosamente infalible, porque por su mediación y ministerio habían de conocer los fieles la verdad revelada; y si por hipótesis supusiéramos en él la posibilidad del error y del pecado, toda confianza en sus doctrinas desaparecería automáticamente en el ánimo de los fieles. Ahora bien, el *imam* es para los *batintes* lo que el Profeta para los musulimes todos: a sus definiciones, en efecto, recurren en los problemas dudosos de fe y costumbres, porque es el vicario y sucesor del Profeta, encargado por éste de interpretar y aclarar el depósito de la revelación divina. Por consiguiente, debe tener la misma infalibilidad que tuvo el Profeta.

Algazel niega que los fieles necesiten la definición del *imam* en los problemas dogmáticos y morales, insistiendo en el punto de vista que adoptó en el capítulo anterior. El aprendizaje de las ciencias que él llama teóricas, intelectuales o filosóficas, para distinguirlas de las históricas, pueden los fieles adquirirlo de cualquier hombre que las posea, sea virtuoso o malvado, falible o infalible; no necesitan recurrir al magisterio de un doctor o pontífice, supuesto infalible. Lo único indispensable es que el método de investigación de la verdad racional, enseñado por el maestro, sea ajustado a las leyes lógicas. En las ciencias históricas o de hecho, cuyo fundamento es el criterio de autoridad, basta garantizar la verdad del hecho enseñado por tradición auténtica de testigos fidedig-

nos y en número suficiente para engendrar certeza. Esta condición es indispensable y basta, tanto para el discípulo como para el maestro. De modo que de todos esos hechos dogmáticos, cuya verdad consta así, los fieles pueden adquirir ciencia cierta por ellos mismos, sin definición del pontífice. Y cuando los hechos constan sólo por testigos aislados, cuyo testimonio no alcanza a llenar las condiciones de la tradición auténtica, entonces su conocimiento jamás engendrará certeza, sino tan sólo opinión probable; y esto, lo mismo respecto del simple fiel que del pontífice. No es, pues, necesaria la definición infalible del *imam* para que los fieles conozcan con certeza o con probabilidad las verdades, necesarias para su salvación, susceptibles de certeza o de probabilidad. El *imam*, por otra parte, es, en este punto, de igual condición que los simples fieles: no nace sabio, ni es asistido por Dios con inspiración sobrenatural; antes bien, se ve forzado a estudiar como los demás y por los mismos medios que ellos. La única diferencia que lo separa de los fieles es la autoridad políticorreligiosa de que está investido para el buen orden y gobierno de la comunidad. Algo parecido ocurre con los gobernadores y los jueces: son necesarios en cada población, no para enseñar la doctrina legal, sino simplemente para aplicarla. Y así como esta necesidad de su oficio no exige que sean infalibles en sus decisiones y sentencias, así también el *imam*, respecto de toda la comunidad, no es necesario que sea infalible, aunque a su cargo corra el hacer cumplir la ley, el mantener en el imperio el orden político y el defender su unidad e independencia contra los enemigos interiores y exteriores. Claro es que para llenar estas altas funciones, el *imam* debe estar adornado de deter-



minadas dotes, justicia, ciencia, suficiencia o capacidad de gobierno y otras que más adelante se enumerarán; pero la infalibilidad y la impecabilidad para nada las necesita. [Folios 65 b-72 a.]

### CAPITULO OCTAVO

*Resuélvense varios casos jurídicos, relativos a la excomunión de los «batinies».*

Cuatro artículos contiene este capítulo. En el 1.º, que es el fundamental, Algazel aplica concretamente a los *batinies* su doctrina teológicocanónica acerca de la excomunión de los infieles (que desenvuelve en varias otras obras suyas, especialmente en su *Faisal*)<sup>1</sup>, según la cual tan sólo deben ser anatematizados y excluidos de la comunión islámica los que desmienten clara y francamente al Profeta, negando alguno de los dogmas fundamentales del islam, relativos a la existencia de un solo Dios y a la realidad de la vida futura. Conforme a esta norma, Algazel resuelve los varios casos que pueden presentarse al enjuiciar a los *batinies*, y decide en qué circunstancias se les debe y puede excomulgar como infieles o impíos y en cuáles otras se les debe tan sólo tachar de herejes, errados o extraviados, aunque dentro del seno del islam. Los tres artículos restantes son de índole más canónica todavía, pues atañen a las normas jurídicas o procesales que se deben seguir con los *batinies* excomulgados, bien al imponerles y aplicarles las penas canónicas que

<sup>1</sup> Véase, en el *Apéndice V*, el análisis de este opúsculo con traducción de pasajes escogidos.

el derecho establece contra los apóstatas, bien al readmitirlos en el islam, si hacen penitencia y se retractan de sus creencias. [Folios 72-83.]

### CAPITULO NOVENO

*Demuéstrase con pruebas teológicolegales que el Califa Mostádhir es el único legítimo «imam», a quien todos deben obediencia y sumisión.*

Algazel formula así el esquema de su demostración: En cada época es necesario que exista algún *imam*. Es así que sólo el *imam* de cada época tiene derecho al *imamato*. Luego el *imam* actual, Mostádhir, es el único legítimo.

La premisa mayor equivale a afirmar la necesidad de una sola autoridad políticorreligiosa para el buen orden y gobierno de la comunidad. Esta tesis está aquí demostrada someramente con análogas razones a las desarrolladas más por extenso en otros libros de Algazel, especialmente en el *Ictisad*<sup>1</sup>.

La premisa menor excluye de todo derecho al *imamato* al *imam* de los *batinies*, por dos razones potísimas: 1.ª Que carece de la pureza de fe ortodoxa, indispensable al *imam*, ya que, según se ha demostrado, profesa el dualismo mazdeísta y niega la existencia de la vida futura. 2.ª Que, aun suponiendo que profesase la fe ortodoxa y poseyera todas las otras dotes personales del *imam* legítimo, siempre le faltaría el sufragio unánime de la iglesia islámica, ya que tan sólo es reconocida su autoridad por los *batinies*, que son una insignificante minoría, comparados con el número de la casi totalidad de los fie-

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte IV.



les ortodoxos del mundo musulmán, los cuales sólo reconocen al califa de los Abasíes.

Esta razón segunda no significa, según Algazel, que el derecho se base en el número, sino que esta ley de la mayoría es la garantía única del orden social y político. Ni tampoco se quiere decir con ello que la legitimidad del *imam* penda sólo de la elección unánime de la mayoría de los fieles (la cual sería físicamente imposible de obtener), sino que para lograr el orden social y la paz política es indispensable que el candidato (supuestas en él las dotes personales del *imam* legítimo) garantice con su elección la más rápida y segura sumisión de la mayoría de los fieles. De modo que el candidato que, una vez proclamado, obtiene la mayoría de los sufragios (positiva o indirectamente por la sumisión pasiva de los súbditos), ese es el legítimo, desde el momento que su éxito real es una garantía del orden social y político. Y esto, tanto si el número de los magnates que lo proclamaron es grande, como si es exiguo, pues en todo caso el elector real es Dios, que con su gracia providente inspira a los corazones de los fieles la pronta y absoluta sumisión al elegido para vicario suyo en la tierra. No es, pues, el arbitrario capricho de los hombres, sino, en definitiva, la voluntad divina la que elige al *imam*, según la doctrina ortodoxa, puesto que la unánime adhesión de los corazones de los fieles al *imam* de hecho, es un fenómeno preternatural, en cuanto superior a la capacidad humana.

Demostrada así la tesis fundamentalmente, pasa Algazel a responder a las objeciones de los *batiníes*, fundadas en que el califa Mostádhir no posee las cualidades exigidas del *imam* legítimo, según el derecho canónico.

Diez son estas cualidades: seis *físicas* y cuatro *mora-*

les. Las *físicas* son: mayoría o pubertad; uso de razón o responsabilidad moral; libertad; sexo masculino; linaje de la tribu de Coraix; integridad y salud de los órganos de la vista y del oído (algunos autores añaden absoluta exención de toda enfermedad repugnante, como lepra, parálisis, etc., e integridad completa de miembros). Algazel excluye de la discusión con los *batiníes* estas seis cualidades físicas, porque de su posesión por el califa Mostádhir nadie duda. Dedicar, en cambio, mayor atención y espacio a las dotes morales que deben adornar a todo *imam* legítimo, las cuales son algo personal, cuya adquisición exige esfuerzo, al revés de lo que sucede con las cualidades físicas. Las *morales* son cuatro: valor guerrero; competencia política; ciencia religiosa; austeridad o piedad. Estas dos últimas dan lugar, al ser expuestas por Algazel, a larga discusión con los *batiníes*, porque el califa legítimo, Mostádhir, difícilmente podía ser presentado como modelo de ciencia dogmáticocanónica o de ascetismo. Claro es que análoga objeción cabía hacer contra sus predecesores, pues, en general, no abundaron jamás los jefes políticos dotados de ciencia y virtud. La polémica ofrece, por esto, caracteres de habilidad dialéctica, indignos de la alteza de pensamiento de Algazel, que desciende a un terreno más propio del palaciego adulador, que no del filósofo. Toda la piedad de Mostádhir queda, al parecer, reducida a su celo en la defensa y propagación de la fe ortodoxa, pagando espléndidamente a la milicia y al clero — es decir, a las dos columnas fundamentales de la Iglesia islámica — y fomentando las obras de beneficencia y caridad pública y privada con los fondos del tesoro, cuyos ingresos son recaudados según las normas estrictas de la equidad natural



y del derecho canónico. En cuanto a austeridad personal, Algazel se contenta con establecer que la impecabilidad ni siquiera a los profetas es exigible; cuanto menos a los califas. Y por lo que atañe a la ciencia religiosa, basta que el califa se rodee de sabios consejeros, cuyas opiniones siga. [Folios 83 a-96 b.]

### CAPÍTULO DÉCIMO

De las obligaciones religiosas cuyo cumplimiento incumbe al «imam», si ha de ser digno del alto cargo que desempeña.

Este capítulo se sale, realmente, fuera del tema de todo el libro: más que a los *batinies* va enderezado al califa Mostádhir, en forma de exhortación piadosa, para que agradezca a Dios la dignidad pontificia a que lo ha exaltado, cumpliendo su ley con mayor celo y fervor que todos sus súbditos. Parece como si Algazel, convencido de la debilidad de su posición polémica en el epílogo del capítulo anterior, tratase en éste de persuadir a Mostádhir de la necesidad de adquirir las virtudes morales propias del *imam*. La doctrina moralascética de este capítulo carece de novedad: en el *Ihia*, *Mizán*, etc., la trata más por extenso, aunque sin aplicación concreta a los califas, y en su opúsculo de política, *Téber almasbuc*<sup>1</sup>, es donde expone de propósito idéntica doctrina, mediante abundantes citas de textos proféticos y sentencias morales de ascetas y místicos musulmanes. [Folios 96 b-111 a.]

<sup>1</sup> Este opúsculo fué redactado por Algazel en lengua persa, por ir dedicado al sultán *selchuquí* Mohámed, hijo de Malic Xah, que reinó de 1105 a 1118 de J. C. Existe una traducción árabe, editada en el Cairo, Imprenta Aladab, 1317 hégira (= 1899 de J. C.).

## V

### FAISAL

Separación decisiva entre el islam y la incredulidad<sup>1</sup>.

PRÓLOGO. Algazel explica la ocasión y los motivos que le han decidido a redactar este opúsculo. Dirígese a un amigo suyo que no nombra: «¡Oh, hermano cariñoso y amigo incondicional! Veo que tu pecho vibra de indignación y que tu razón está perpleja y turbada por las críticas punzantes, que a tus oídos llegaron, de parte de una taifa de envidiosos, contra algunos de nuestros libros que tratan de los misterios de las prácticas de la religión, en los cuales libros, según ellos pretenden, hay algo contrario a las doctrinas de los autores clásicos antiguos y de los doctores *motacálimes*, y añaden que el apartarse, aunque sólo sea un palmo, de la opinión de

<sup>1</sup> فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. Cairo, Imprenta Al-taraqui, 1319 hégira (= 1901 de J. C.). Consta de 82 páginas, de las cuales las dos primeras contienen la portada y un breve proemio del editor (Mustafá El Cabani de Damasco) en que elogia el opúsculo, puntualiza los manuscritos sobre los cuales ha hecho su edición y anuncia que ilustrará con breves notas los pasajes en que Algazel alude a personas o escuelas históricas.



El Axarí es infidelidad, y el separarse de él en lo más mínimo, es extravío y error pernicioso. Algazel tranquiliza a su amigo, aconsejándole no haga caso de tales críticas, inspiradas en la envidia. El ejemplo del Profeta debe servirle de consuelo: también Mahoma fué tachado de "loco"; y del Alcorán, que es la palabra de Dios, se ha dicho que es un centón de leyendas primitivas. "El criterio para distinguir entre las esencias de la fe y de la infidelidad y entre sus respectivas definiciones, no está al alcance de los espíritus enamorados de las riquezas y honores mundanos. Solamente se revela a los corazones puros de toda mancha, bruñidos mediante la disciplina ascética, iluminados en el ejercicio de la oración mental y de la meditación, adornados con las gracias anejas al cumplimiento de la ley revelada. Sobre estos corazones difúndese la luz emanada de la lámpara de la profecía; y como son a la manera de espejos tersos y bruñidos, la llama de la fe surge espléndida a través del límpido cristal del corazón y emite claros destellos. ¿Cómo, pues, van a revelarse los misterios del reino de los cielos a esas otras gentes que no tienen más Dios que sus pasiones, ni más ídolo que adorar sino a sus reyes, ni más norte de sus obras que el dinero, ni más ley que su estulticia, ni más voluntad que su concupiscencia y el ansia de honores, ni más devoción que la de adular a los ricos, ni más vida espiritual que la tentación, ni más tesoro que guardar sino los favores del gobierno, ni más meditación que la necesaria para ingeniarse con habilidad el logro de lo preciso para sí y para sus deudos? ¿De dónde van a sacar esos tales el criterio que distinga entre el esplendor de la fe y las tinieblas de la infidelidad? ¿De la inspiración divina, acaso? ¿Cómo han de ser aptos sus cora-

zones para recibirla, si no están limpios de las manchas del mundo? ¿De la ciencia racional? ¡Pero si todos sus estudios científicos se reducen a las cuestiones casuísticas de los ritos de la ablución y a cosas semejantes!., [Páginas 5-10.]

*Artículo 1.º* Algazel plantea el problema fundamental de este opúsculo, eliminando, ante todo, sus soluciones negativas. El criterio para distinguir la infidelidad no consiste en decir que infidelidad es todo lo que se opone a la doctrina de una escuela teológica cualquiera, v. gr., la *axarí*, la *motázil* o la *hambalí*<sup>1</sup>. Tal criterio "es erróneo y estúpido, propio tan sólo de aquel a quien encadena el dogmatismo sectario, la sumisión fanática a la autoridad humana". Porque, a la verdad, no es fácil que ese tal encuentre razones objetivas en que apoyar su preferencia por una determinada escuela. Quizá si se inclina a la *axarí* para tachar de infieles a las demás, se encuentre con que otros le tachen a él de infiel por sostener doctrinas opuestas a las suyas. Dirá, por ejemplo, que su preferencia por la escuela *axarí* obedece a la mayor antigüedad del fundador de esa escuela. Pero más antiguos que él son los *motáziles*. ¿Será por la mayor ciencia y virtud del fundador? Pero ¿con qué balanza o metro aquilataremos los grados de ciencia y virtud de los creadores de las varias escuelas, para que sea indiscutible la superioridad del preferido? Ni cabe tampoco razonar la preferencia basándola en la solución dada a ciertas cues-

<sup>1</sup> Escuela teológica, fundada por Ahmed Benhambal († 241 hégira = 855 de J. C.). Representa la extrema derecha del culto fanático de la tradición, por ser enemiga de todo razonamiento del dogma y de toda interpretación filosófica de los textos revelados cuya letra es antropomórfica. Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, 44, 86, 152 y 222.



tiones teológicas discutibles, pues tales soluciones, al parecer contradictorias, son muchas veces idénticas en el fondo y apenas si difieren meramente en la forma de expresión. En suma, concluye Algazel diciendo: "Si examinas el problema con imparcialidad, es muy fácil que adviertas que quien supone que la verdad es patrimonio exclusivo de uno cualquiera de los teólogos escolásticos, está más cerca de la infidelidad y de la contradicción que cualquier otro. De la infidelidad, porque pone a su maestro en el lugar del Profeta, considerándolo incapaz de errar y norma de la ortodoxia, a quien hay que seguir so pena de incurrir en error contra la fe. De la contradicción, porque esos teólogos fundadores de escuelas pretenden apoyar sus doctrinas en el razonamiento, pero te exigen luego que no veas, con tus razonamientos, sino lo que ellos ven, y, además, exigen que eso que ellos ven lo aceptes como demostración. Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre el que te dice: "Sigue mi autoridad en la doctrina que yo sostengo", y el que te diga: "Sigue mi autoridad en la doctrina que yo sostengo y en las demostraciones con las cuales la defiende"? ¿Acaso no es esto una pura contradicción?" [Págs. 10-18.]

*Artículo 2.º* "Desearás quizá conocer ya la definición de la infidelidad, después que has visto cómo son mutuamente contradictorias las definiciones dadas por los sectarios del dogmatismo de las varias escuelas. Ten entendido que es éste un problema de prolija explicación y de comprensión difícil por su oscuridad. Sin embargo, yo te daré una señal exacta. Generalízala e inviértela lógicamente, para que te sirva de punto de mira en tus razonamientos y evites con ella el peligro de excomulgar por infieles a las varias escuelas del islam y el de vitupe-

rarlas de palabra, aunque discrepen entre sí en sus métodos, siempre que mantengan firme su adhesión a la fórmula ortodoxa — "No hay más que un solo Dios, y Mahoma es su enviado," —, creyendo en la verdad de esta fórmula, sin contradecirla."

"Digo, pues: La infidelidad es el acto de desmentir al Profeta en alguna de las cosas que enseñó. La fe es el acto de creerlo veraz en todas las cosas que enseñó. El judío y el cristiano son infieles, porque ambos desmienten al Profeta. *A fortiori* es infiel el brahmanista, porque niega la veracidad de todos los profetas, además del nuestro. Y digase lo propio del ateo, porque niega la divina misión de nuestro profeta y de todos los demás. El calificativo de *infidelidad* es (como el de *libertad* o el de *esclavitud*) un calificativo de valor jurídico, pues implica una sentencia penal, a saber, la declaración de que es lícito condenar a muerte a aquel a quien se le aplica y de que está además condenado al fuego eterno. Ahora bien, el fundamento para formular esta sentencia tiene que ser la ley revelada, bien porque exista un texto legal que a la letra la consigne, bien porque la sentencia sea análoga a un texto literal. Respecto de los judíos y los cristianos, existen textos revelados que afirman su infidelidad; y en ellos van incluidos, *a fortiori*, los brahmanistas y dualistas, los impíos y los ateos. Todos ellos son infieles, porque desmienten al Profeta. Todo infiel desmiente al Profeta. Todo el que desmiente al Profeta es infiel. Esta es la señal general sin excepción y capaz de ser lógicamente invertida." [Págs. 18-33.]

*Artículo 3.º* "Has de tener en cuenta que, bajo la superficie literal de esta regla que acabamos de dar, late, a pesar de su claridad, un fondo, y mejor aún, todo el



fondo del problema. Y, en efecto, cada secta excomulga a sus adversarias, acusándolas de que desmienten al Profeta. El *hambalí* excomulga al *axarí*, so pretexto de que éste tacha de falaz al Profeta, el cual enseñó que Dios está arriba y sentado en su trono<sup>1</sup>. A su vez, el *axarí* excomulga al *hambalí*, por antropomorfista y por desmentir al Profeta, el cual enseñó que Dios no tiene semejante. El *axarí* excomulga también al *motázil*, a título de que éste desmiente al Profeta, el cual afirmó la visibilidad de Dios y el dogma de los atributos positivos, ciencia, omnipotencia, etc. En cambio, el *motázil* excomulga al *axarí*, porque pretende que la defensa de ese supuesto dogma de los atributos divinos implica la excomunión de los teólogos más antiguos y equivale a tachar de falaz al Profeta, el cual enseñó la unidad o simplicidad de Dios. De este abismo de confusiones no te librarás, si no conoces bien la definición y esencia de estos dos términos: *desmentir* (التكذيب) y *asentir* (التصديق). Así es como se te revelará el exagerado fanatismo de estas sectas y la extralimitación en que incurren excomulgándose unas a otras.

“Digo, pues, que el asentir dice relación a lo narrado por alguien y, mejor aún, al narrador. Su esencia real consiste en reconocer como verdaderos los varios modos de ser de aquello cuya existencia narra o refiere el Profeta. Pero todo ser tiene cinco modos o grados. La negligencia en atender a ellos es la que origina las excomuniones de unas sectas respecto de otras. El ser es: *esencial, sensible, fantástico, inteligible y semejante*. Todo el que reconoce como verdadero alguno de estos cinco modos de ser, en las cosas cuya existencia narra el Profeta,

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte I, proposiciones 7.<sup>a</sup> y 8.<sup>a</sup>, págs. 85 y 97.

no desmiente al Profeta en absoluto. Expliquemos, pues, estas cinco categorías graduales de la realidad y pongamos luego ejemplos en las interpretaciones alegóricas.

“La realidad *esencial* es la que tiene el ser real positivo, exterior al sentido y a la inteligencia, aunque el sentido y la inteligencia toman de él una forma o especie. Esta operación se llama *percepción*. Tal es el ser de los cielos astronómicos, de la tierra, de los animales y de las plantas. Este modo de ser es evidente; más aún: la mayoría de las gentes no concibe otro significado que éste para la palabra *ser*.”

“El ser *sensible* es lo que se representa en la facultad visiva del ojo, como semejanza de algo que no tiene existencia fuera del ojo. Existe en el sentido y es objeto privativo del sujeto que siente. Nadie, sino él, lo percibe. Así ocurre con lo que experimenta el dormido y, aún mejor, el despierto enfermo, pues se le representa una imagen que no tiene realidad fuera del sentido, de tal modo, que la siente en sí presente, como ve a las otras realidades exteriores. Más aún: a los profetas y santos se les representa, a veces, estando despiertos y sanos, una imagen hermosa, semejante a las sustancias angélicas, por cuyo medio llega hasta ellos la inspiración y revelación divina; y de esta manera conocen, en el estado de vigilia, misterios que otros conocen durante el sueño, merced a la extraordinaria pureza de sus espíritus. Así dice Dios [hablando del ángel Gabriel cuando se apareció a María]: “Y tomó ante ella la forma de un hombre de „figura perfecta,, (Alcorán, XIX, 17). Así también Mahoma vió a Gabriel varias veces, aunque dos tan sólo en su propia figura, pues las demás veces lo vió en figuras diferentes, bajo las cuales se le apareció. Del mismo mo-



do ha sido visto en sueños, a veces, el Profeta. El cual lo afirma, además, diciendo: "El que me vea en sueños, me „ve realmente, pues Satanás no se reviste jamás de mi „figura.„ Y esta visión del Profeta no debe entenderse como si su persona se trasladase desde su sepulcro de Medina hasta el lugar del que sueña, sino en el sentido de que una imagen de su persona existe en el sentido del durmiente, y no más. La causa y el misterio de este fenómeno es cosa larga de exponer. En algunos de mis libros la he explicado <sup>1</sup>. Pero si no das crédito a esto, cree a tus ojos. En efecto: toma una brasa de fuego, pequeña como un punto, muévela velozmente en dirección rectilínea y la verás una línea recta de fuego; muévela en dirección circular y la verás una circunferencia de fuego. La circunferencia y la recta son vistas y existen en tu sentido; pero no fuera de él, pues lo único que fuera del sentido existe es un solo punto ígneo en cada instante; el cual punto viene a ser una línea en los instantes sucesivos; pero la línea no existe en un solo instante, y, sin embargo, tú la ves en un solo instante.„

“El ser *fantástico* es la imagen de estos seres sensibles, cuando están ausentes de tu sentido. Tú puedes, en efecto, hacer que en tu fantasía surja la imagen de un elefante y de un caballo, aunque tengas los ojos cerrados, hasta el extremo de que esa imagen sea tal y como si tú los vieses. Existen, pues, perfectamente sus imágenes o formas en tu cerebro, pero no fuera.„

“El ser *inteligible* consiste en que la cosa real tiene espíritu, esencia e idea, que el entendimiento percibe

<sup>1</sup> Alude, entre otros, a su opúsculo *Almadnún grande*, cap. IV. Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática*, donde se inserta la traducción de ese pasaje, págs. 614-623.

abstracta, es decir, prescindiendo de la forma o imagen material que la cosa tiene en la fantasía, o en el sentido, o fuera del sujeto. Así, por ejemplo, la mano tiene una forma sensible y fantástica; pero tiene, además, una idea, que es su esencia, a saber, el poder de asir. Este poder de asir, es, pues, la mano inteligible. El cálamo de escribir tiene igualmente una imagen o forma; pero su esencia es ésta: el instrumento de la expresión escrita de los conocimientos; y esta esencia la percibe el entendimiento sin asociarla con una forma de caña, madera u otras cualesquiera imágenes fantásticas y sensibles.„

“El ser *semejante* consiste en que la cosa misma no existe ni en su imagen, ni en su idea esencial, ni fuera del sujeto, ni en el sentido, ni en la fantasía, ni en el entendimiento; pero, en cambio, existe otra cosa semejante a ella en algunas de sus propiedades o atributos. Esto lo entenderás mejor, cuando te ponga algún ejemplo de las interpretaciones alegóricas. Estos son los varios grados de la realidad de las cosas.„

*Artículo 4.º* El autor presenta varios ejemplos de pasajes, bien del Alcorán, bien de tradiciones del Profeta, en los cuales el sentido literal de las cosas o de los hechos narrados debe ser interpretado en alguna de las maneras explicadas en el artículo anterior. Merece sólo ser traducido el ejemplo último, porque se refiere a la realidad metafórica, que en dicho artículo lleva, como acabamos de ver, el nombre de ser *semejante*. Dice así:

“En cuanto al ser *semejante*, pueden servir de ejemplo los pasajes de la revelación, en los que se atribuyen a Dios la ira, el amor apasionado, la alegría, la paciencia, etc. La ira, por ejemplo, consiste realmente en cierto fervor de la sangre cardíaca, producido por el deseo



de venganza. Este fenómeno no está exento de cierta imperfección y dolor. Ahora bien, aquel a quien por demostración apodíctica le consta que es absurdo e imposible afirmar de Dios la existencia de la ira en su sentido esencial, sensible, fantástico e inteligible, tendrá que interpretarla como afirmación de la existencia de otro atributo en Dios, del cual atributo proceda alguno de los mismos actos que proceden de la ira, como, por ejemplo, el deseo de castigo, el cual deseo no equivale a la misma ira en cuanto a la realidad de su esencia, pero sí equivale a uno de los atributos y efectos que a la ira van anejos y que de ella proceden, es decir, el producir un castigo doloroso., [Págs. 37-42.]

*Artículo 5.º* “Ahora debes tener entendido que todo el que interpreta cualquier texto revelado en *alguno* de estos cinco sentidos, pertenece al grupo de los que creen, de los que asienten a su verdad, y que la infidelidad, es decir, el mentís contra la revelación, consiste únicamente en negar *todos* esos sentidos y en pretender que las palabras del Autor de la revelación carecen de significación alguna, son una pura mentira, inventada con el solo propósito de engañar o de conseguir el buen orden social en las cosas de la vida presente. Esta es la infidelidad pura y la impiedad. En cambio, a los que usan de la interpretación alegórica, mientras en ella se sujeten a las reglas que luego explicaré, no se les puede tachar de infieles. Y, a la verdad, ¿cómo se les podría tachar de infieles, si no hay una secta o escuela, dentro del islam, que no se vea obligada a usar de la interpretación alegórica? Nadie tan refractario a ella como Ahmed Benhambal, y, sin embargo, usó de las formas metafóricas más apartadas del sentido literal (que son el sentido inteligible y el seme-

jante) al explicar tres *hadices* del Profeta, en que se habla de la piedra negra de la Caaba y de los dedos de Dios, porque vió clara la imposibilidad de su sentido literal.... Y cuenta que si Benhambal se limitó a estos tres textos, fué porque, siendo poco dado a la especulación racional, no pudo ver la imposibilidad que entrañan otros muchos pasajes.... En cambio, el *axarí* y el *motázil*, por su mayor afición al análisis filosófico, se permiten pasar más allá en la interpretación de muchos otros textos literales. Los *axaríes* son los que más se acercan a los *hambalíes*, en su adhesión a la letra de la mayoría de los textos relativos a la vida futura. En cambio, los *motáziles* son más dados a lo alegórico, que los *axaríes*. Pues bien, a pesar de esto, los *axaríes* se ven forzados también a interpretar metafóricamente la letra de muchos textos escatológicos., Algazel lo prueba aduciendo el ejemplo de la balanza en que se han de pesar las acciones humanas el día del Juicio, balanza que *axaríes* y *motáziles* explican en varios sentidos alegóricos. Y después continúa: “Y con esto no es que yo me proponga criticar una u otra de ambas interpretaciones, sino sólo hacer ver que toda escuela o secta, por más que se empeñe en seguir la letra de la revelación, tendrá que usar por fuerza lo alegórico, si no quiere llegar a los extremos límites de la estulticia y de la necedad, diciendo, por ejemplo, que la piedra negra es la diestra de Dios realmente <sup>1</sup>, o que la muerte, siendo, como es, un accidente, se transformará el día del Juicio en un carnero, o que las acciones de los hombres, que son accidentes y que ya dejaron de existir, serán realmente trasladadas a la ba-

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte I, proposición 8.ª, pág. 102.



lanza, en la cual volverán a ser otros accidentes bien distintos, a saber, la gravedad o pesantez <sup>1</sup>. Y claro es que quien a tales extremos llega, es porque se ha desligado de las ataduras de la razón., [Págs. 42-46.]

*Artículo 6.º* "Escucha ahora el canon de la interpretación alegórica. Sabes ya que todas las escuelas usan unánimemente de los cinco grados de interpretación alegórica y que ninguno de los cinco implica infidelidad. Todas también convienen en afirmar que la licitud de la interpretación alegórica debe basarse en una demostración apodíctica de que en tal determinado texto es absurdo o imposible su sentido literal. Este sentido literal, que es el primordial, es el de la realidad esencial objetiva. Cuando éste consta, él solo se garantiza contra todos los demás; pero si ofrece algún motivo de recusación (es decir, dificultades para ser admitido), se puede pasar al segundo grado, al del ser sensible; el cual, si consta, elimina ya a los grados siguientes; mas si ofrece dificultad, cabe pasar al tercer grado, al fantástico, o al cuarto, al inteligible; y si éstos ofrecen también dificultades, se puede pasar al grado quinto, al del ser semejante o metafórico. Lo que no debe permitirse es eliminar un grado, para pasar al siguiente, sin que así lo exija una prueba lógica que necesariamente concluya.,

"Resulta, por tanto, que la discrepancia entre las escuelas se reduce, en realidad, a la discrepancia en el juicio que les merece el valor de las pruebas. Así, el *hamball* dice: "No hay prueba que demuestre que sea absurdo „predicar de Dios la relación espacial significada por el „adverbio *supra*., Y dice el *axarl*: "No hay prueba que

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte IV, cap. II.

„demuestre la imposibilidad de la visión de Dios., Cada escuela declara, pues, que no le satisfacen las demostraciones de sus adversarias y que no las considera como verdaderas pruebas decisivas. Pero, sea como quiera, no debe, por ello, cada escuela excomulgar a su adversaria, sólo porque le parezcan erróneos sus razonamientos. Lo único que le será lícito es tacharla de *extraviada* o de *innovadora*. *Extraviada*, porque, a su juicio, se ha desviado del camino de la verdad. *Innovadora*, porque ha innovado tesis que no consta hayan sido enseñadas por los doctores ortodoxos primitivos..... Esas tesis son innovaciones, porque la innovación se define: la invención de una tesis que carece de precedentes o huellas en la tradición.,

"Llegados ya a este punto, tiene que serte evidente que existen dos rangos de personas. Uno es el rango del vulgo de las gentes, que deben seguir la letra de los textos, absteniéndose en absoluto de alterarla y de interpretarla con alegóricas invenciones, que los Compañeros del Profeta no usaron; que deben asimismo cerrar del todo la puerta a las preguntas curiosas y privarse de todo examen e investigación de los problemas teológicos, limitándose a seguir la letra de los textos del Alcorán y de la doctrina del Profeta, aunque les ofrezcan dudas..... El otro rango es el de los hombres de estudio, cuyas creencias tradicionales se ven turbadas por el razonamiento. Estos ya conviene que examinen o analicen, en la medida que les sea necesario, y desechen el sentido literal, en la medida que lo reclamen sus razonamientos decisivos y concluyentes. Mas no deben unos excomulgar a otros porque los unos crean erróneas las razones que los otros estimen apodícticas, pues el atinar en esto no es empre-



sa fácil y llana. ¡Si al menos hubiese una regla común, admitida por todos ellos, unos y otros, para aquilatar el valor de las pruebas! ¡Porque mientras no se pongan de acuerdo en la balanza, no suprimirán las diferencias en el peso! Por nuestra parte, ya hemos explicado, en el *Libro de la balanza recta*<sup>1</sup>, aquellas cinco balanzas sobre cuyo valor no cabe discrepar, una vez bien comprendidas, pues todo el que bien las entiende, reconoce que son decisivos criterios de certeza, y a todo el que las usa rectamente le es fácil resolver los problemas con imparcialidad y rectitud, descubrir la verdad y eliminar toda discrepancia. Pero, aun así, no es imposible que todavía sigan los escolásticos discrepando unos de otros; y esto, bien por incapacidad para darse perfecta cuenta de los requisitos que debe reunir la prueba concluyente, bien por el prurito de prescindir del peso de la balanza, para volver a examinar las cuestiones desde puntos de vista arbitrarios, siguiendo el impulso espontáneo y natural de su espíritu, a la manera de aquel que, tras de aprender la métrica, vuelve a la espontaneidad del gusto, porque le carga hacer sus versos midiéndolos siempre, y no es, por esto, inverosímil que cometa errores; bien porque discrepen unos de otros, en cuanto al valor científico de los conocimientos que sirven de premisas a la demostración, puesto que esos conocimientos, fundamentales a la prueba, se basan en la experiencia, en la tradición, etc., y los hombres no están siempre de acuerdo sobre estos y otros criterios de verdad (pues lo que para unos se apoya en la tradición, para otros carece de tal apoyo, y dígase lo propio de la experiencia), bien porque yerran

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, pág. 417.

tomando como juicios de razón los que sólo son prejuicios conjeturales, o dando por verdades evidentes y necesarias, por primeros principios, aquellas tesis admitidas sólo porque se las cree de común sentir. Todo esto lo expliqué y analicé en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*<sup>1</sup>. Sin embargo, si ellos estudiasen bien las balanzas aquellas, fácilmente podrían ponerse de acuerdo acerca de los casos en que el error es evitable, y evitar así sus polémicas., [Págs. 46-49.]

*Artículo 7.º* “Hay gentes que se lanzan a la interpretación alegórica, fundados tan sólo en una opinión muy probable, pero no en razones apodícticas decisivas [acerca de su necesidad y licitud en aquel caso]. A estos tales, tampoco conviene apresurarse a excomulgarlos en cualquier hipótesis. Antes bien, hay que examinar si su interpretación alegórica recae sobre materia enlazada o no con los principios fundamentales de los dogmas, es decir, sobre los artículos importantes de la fe. Si no recae sobre ellos, no excomulguemos.,”

Aquí intercala Algazel algunos ejemplos de la exégesis alegórica que los *sufíes* dan a cierto pasaje del Alcorán, en que se dice que Abrahán tomó por su Dios al sol, la luna y las estrellas. Discutidos los motivos que los *sufíes* aducen para su exégesis, continúa: “Este y otros ejemplos análogos se fundan en meras presunciones, que consideran como pruebas apodícticas aquellos que ignoran las condiciones esenciales que tales pruebas reclaman..... Sin embargo, quizá en estas materias, que no pertenecen a los artículos fundamentales de la fe, equivalga la mera opinión a la prueba apodíctica, que es ne-

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, Apéndice II.



cesaria cuando se trata de materias que a dichos artículos fundamentales se refieren. Por lo cual, no debemos excomulgarlos como infieles, ni aun siquiera tacharlos de innovadores. Verdad es que si se abriese la puerta ésta de la interpretación alegórica, se llegaría a turbar las conciencias del vulgo de los fieles, introduciendo innovaciones sin precedentes en la tradición. Algo así han hecho algunos *batinies* [partidarios exagerados de la exégesis alegórica o esotérica] al asegurar que el becerro de oro debía entenderse en sentido espiritual, porque "¿cómo es posible — dicen — que en una gran multitud de gentes no hubiera ni un solo hombre bastante inteligente para comprender que un objeto fabricado de oro no podía ser Dios?". Y, sin embargo, esto no es una prueba apodíctica, sino una mera opinión, puesto que no es imposible o absurdo que todo un pueblo acabe por creerlo, cual acaece con los idólatras. La rareza de un caso no prueba ciertamente su imposibilidad.

"En cambio, cuando se trate de textos que se refieran a los principios fundamentales de la fe, entonces ya hay obligación de excomulgar como infiel a todo el que altere su sentido literal sin razones apodícticas concluyentes. Así, el que niegue la resurrección de los cuerpos y los premios y castigos sensibles de la vida futura, fundándose sólo para ello en opiniones, en conjeturas, en motivos de inverosimilitud, pero no en razones decisivas, deberá ser declarado resueltamente infiel, puesto que no existe razón alguna apodíctica que demuestre la imposibilidad de que los espíritus vuelvan a los cuerpos, y porque, además, el negar la resurrección envuelve un grave daño para la religión. Por eso es necesario excomulgar a todo el que la niega, es decir, a la mayor parte

de los filósofos, que tal doctrina profesan. Y lo mismo es preciso excomulgar a los que afirman, de entre los filósofos, que Dios no conoce sino a su propio ser, o que no conoce más que los universales e ignora los particulares relativos a los individuos. Tales tesis equivalen a dar un resuelto mentís al Profeta, y, además, no pertenecen a ninguno de los casos lícitos de interpretación alegórica que antes explicamos, puesto que los pasajes del Alcorán y de las tradiciones del Profeta que afirman la resurrección de los cuerpos y la ciencia divina de los individuos son tan taxativos, que no admiten sentido alegórico.

Es más: los mismos filósofos reconocen que eso no es interpretación alegórica; lo que hay es — añaden — que "como la salud espiritual de las gentes depende de que crean en la resurrección de los cuerpos, porque son incapaces de concebir espiritualmente la vida futura, y como también pende su salud moral de que crean que Dios conoce las acciones particulares que ellos realizan y que Dios se las ha de remunerar, pues de esta creencia nace en sus corazones el amor del premio y el temor del castigo, por eso le es lícito al Profeta darles a entender aquellos dogmas, sin que, por eso, el Profeta mienta, pues no puede tacharse de embustero al que se propone salvar a su prójimo y le enseña cosas que realmente contribuyen a su bien, aunque ellas no sean en realidad tales y como él las explica."

Pero esta doctrina de los filósofos es decididamente infundada, porque con toda claridad afirma que el Profeta miente, y después busca motivos de excusa para decir que no miente. ¡El respeto que debe merecer la dignidad profética está muy por encima de tales vilezas! ¡No



necesita para nada recurrir a la mentira aquel cuyo patrimonio es la verdad sincera y el bien moral de la humanidad, conquistado con ella. Esta doctrina de los filósofos es, pues, el primero de los grados del ateísmo o impiedad y ocupa un término medio entre la impiedad absoluta y el *motazilismo*, pues los *motáziles*, si bien se acercan mucho a los filósofos en sus ideas en este punto, difieren de ellos en lo siguiente, es a saber: el *motázil* no cree admisible atribuir la mentira al Profeta por esos motivos de excusa [que dan los filósofos], sino que interpreta en sentido alegórico la letra de los textos, siempre que razones apodícticas le prueban lo contrario de la letra; en cambio, el filósofo no se limita a la exégesis alegórica de la letra, en los pasajes que la admiten de cerca o de lejos. Y el ateísmo o impiedad absoluta consiste en negar radicalmente la vida futura, así la inteligible o espiritual, como la sensible o corpórea, negando, además, de una manera absoluta y completa, la existencia de un Autor del mundo.

“Según esto, los que admitan la vida futura espiritual, pero negando sus placeres y dolores físicos, o los que admitan la existencia de Dios, pero negándole la ciencia de los individuos, deberán ser calificados de impíos o de áteos restringidos, porque en algún modo reconocen la veracidad de los profetas. Por eso yo creo cosa evidente — aunque sólo Dios sabe si ésta mi opinión es la verdad — que esos tales [impíos restringidos, es decir, los filósofos] son los aludidos en aquel texto del Profeta que dice: “Mi pueblo se dividirá en setenta y tantas sectas, todas las cuales entrarán en el paraíso, a excepción de los ateos o impíos.” La letra de este texto exige que se refiera a los impíos de su pueblo; y como los que nie-

gan radicalmente la vida futura y la existencia de Dios no admiten la divina misión del Profeta, puesto que ellos piensan que la muerte es la pura aniquilación y que el mundo jamás dejó de existir por sí mismo, sin necesidad de un Autor, y no creen ni en Dios ni en la vida futura y acusan de falsarios a los profetas, claro es que no pueden ser incluidos, los que así piensan, dentro del pueblo de Mahoma. Por consiguiente, impíos, que estén incluidos dentro de este pueblo, no pueden ser otros que los que arriba dije [es decir, los filósofos].” [Págs. 49-56.]

*Artículo 8.º* “Has de tener presente que la distinción explícita de las doctrinas que merecen ser anatematizadas y de las que no merecen excomunión daría lugar a un análisis minucioso y prolijo, que exigiría enumerar todas las opiniones y sistemas, aducir las objeciones a que se prestan, los argumentos en su defensa y los motivos en que se apoyan, así para apartarse de la letra de los textos, como para darles interpretación alegórica. Todo ello no cabría en volúmenes enteros, y mi tiempo no bastaría para llevarlo a término. Conténtate, pues, ahora con una recomendación y una regla.”

“La recomendación es que te abstengas en lo posible de zaherir a los que son musulmanes, mientras sigan profesando de palabra la fórmula de fe: “No hay más que un solo Dios, y Mahoma es su enviado.”, sin contradecirla. Incurrirán en la contradicción de esta fórmula, siempre que se permitan acusar de mentira al Profeta, con excusa o sin ella. [Obedece este consejo a que] si los excomulgas, corres el peligro [de calumniarlos injustamente]; pero si te callas, no.”

“Por lo que toca a la regla, has de advertir que las tesis especulativas [que constituyen la religión] son de dos



necesita para nada recurrir a la mentira aquel cuyo patrimonio es la verdad sincera y el bien moral de la humanidad, conquistado con ella. Esta doctrina de los filósofos es, pues, el primero de los grados del ateísmo o impiedad y ocupa un término medio entre la impiedad absoluta y el *motazilismo*, pues los *motáziles*, si bien se acercan mucho a los filósofos en sus ideas en este punto, difieren de ellos en lo siguiente, es a saber: el *motázil* no cree admisible atribuir la mentira al Profeta por esos motivos de excusa [que dan los filósofos], sino que interpreta en sentido alegórico la letra de los textos, siempre que razones apodícticas le prueban lo contrario de la letra; en cambio, el filósofo no se limita a la exégesis alegórica de la letra, en los pasajes que la admiten de cerca o de lejos. Y el ateísmo o impiedad absoluta consiste en negar radicalmente la vida futura, así la inteligible o espiritual, como la sensible o corpórea, negando, además, de una manera absoluta y completa, la existencia de un Autor del mundo.

“Según esto, los que admitan la vida futura espiritual, pero negando sus placeres y dolores físicos, o los que admitan la existencia de Dios, pero negándole la ciencia de los individuos, deberán ser calificados de impíos o de ateos restringidos, porque en algún modo reconocen la veracidad de los profetas. Por eso yo creo cosa evidente — aunque sólo Dios sabe si ésta mi opinión es la verdad — que esos tales [impíos restringidos, es decir, los filósofos] son los aludidos en aquel texto del Profeta que dice: “Mi pueblo se dividirá en setenta y tantas sectas, todas las cuales entrarán en el paraíso, a excepción de los ateos o impíos.” La letra de este texto exige que se refiera a los impíos de su pueblo; y como los que nie-

gan radicalmente la vida futura y la existencia de Dios no admiten la divina misión del Profeta, puesto que ellos piensan que la muerte es la pura aniquilación y que el mundo jamás dejó de existir por sí mismo, sin necesidad de un Autor, y no creen ni en Dios ni en la vida futura y acusan de falsarios a los profetas, claro es que no pueden ser incluídos, los que así piensan, dentro del pueblo de Mahoma. Por consiguiente, impíos, que estén incluídos dentro de este pueblo, no pueden ser otros que los que arriba dije [es decir, los filósofos].” [Págs. 49-56.]

*Artículo 8.º* “Has de tener presente que la distinción explícita de las doctrinas que merecen ser anatematizadas y de las que no merecen excomunión daría lugar a un análisis minucioso y prolijo, que exigiría enumerar todas las opiniones y sistemas, aducir las objeciones a que se prestan, los argumentos en su defensa y los motivos en que se apoyan, así para apartarse de la letra de los textos, como para darles interpretación alegórica. Todo ello no cabría en volúmenes enteros, y mi tiempo no bastaría para llevarlo a término. Conténtate, pues, ahora con una recomendación y una regla.”

“La recomendación es que te abstengas en lo posible de zaherir a los que son musulmanes, mientras sigan profesando de palabra la fórmula de fe: “No hay más que un solo Dios, y Mahoma es su enviado”, sin contradecirla. Incurrirán en la contradicción de esta fórmula, siempre que se permitan acusar de mentira al Profeta, con excusa o sin ella. [Obedece este consejo a que] si los excomulgas, corres el peligro [de calumniarlos injustamente]; pero si te callas, no.”

“Por lo que toca a la regla, has de advertir que las tesis especulativas [que constituyen la religión] son de dos



clases: unas, relativas a los fundamentos o *raíces* de los dogmas; y otras, relativas a sus *ramas*. Los fundamentos de la fe son tres: fe en Dios; fe en el Profeta; fe en la vida futura. Todo lo demás pertenece a las ramas.,

“Ten, pues, entendido que, en materia que se refiera a las *ramas*, no cabe excomunión, sino en un solo caso, a saber, cuando se niega un principio religioso que conste por tradición no interrumpida como enseñado por el Profeta. [Fuera de este caso] lo único que cabe [en materia relativa a las ramas] es, o *error*, como ocurre en las cuestiones canónicomorales, o *innovación*, como ocurre en el error relativo a la cuestión del *imamato* y a la cuestión de la jerarquía espiritual de los Compañeros del Profeta <sup>1</sup>. Porque has de saber que el error en la cuestión del *imamato*, de su determinación personal, de sus condiciones, etc., no es razón suficiente que exija excomunión. Ya Abencaisán <sup>2</sup> negó que fuese necesaria la fe en el *imamato*, sin que por eso se le excomulgase. Ni hay que hacer caso de los teólogos que exageran la importancia de este artículo, considerándolo como parte integrante de la fe en Dios y en su Profeta, ni tampoco hay que dar oídos a sus adversarios, que los excomulgan tan sólo por sus opiniones acerca de esta cuestión. Todo esto son exageraciones, pues en ninguna de las dos doctrinas existe un mentís dado al Profeta. Ahora, tan pronto como exista ese mentís, aunque sea en materia relativa a las *ramas*, será ya obligatoria la excomunión. Así, por ejemplo: si uno dice que el templo que hay en la Meca no es la Caaba a la cual nos manda Dios que hagamos la peregrinación,

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, parte IV, cap. III.

<sup>2</sup> Tradicionista y filólogo celebrado, que murió el año 299 de la hégira (= 911 de J. C.).

incurrirá en infidelidad, porque consta por tradición no interrumpida como doctrina del Profeta lo contrario de esa negación. Y si ese tal negase el testimonio del Profeta respecto de que el dicho templo es la Caaba, de nada le serviría su negación; antes bien, quedaríamos todos convencidos de que el tal era un contumaz, rebelde a la verdad en sus negaciones, a no ser que se tratase de un recién convertido al islam e ignorase, por ello, la doctrina tradicional..... Ese tal, pues, será infiel, porque tales actitudes no pueden adoptarse sin implicar un mentís al Profeta o una negación de una tradición no interrumpida. Porque es de advertir que la tradición, constituida por una sucesión no interrumpida de testigos que la apoyen, puede negarla el hombre con sus labios, pero no puede ignorarla en el fondo de su corazón. Eso sí: cabe que se niegue la verdad de un hecho dogmático que conste sólo por la tradición de testigos aislados; y en tal caso, no hay derecho a tachar tal negación de infidelidad. Mas si se niega algo cuya verdad consta por el unánime consenso de la iglesia islámica, entonces la excomunión del que lo niega es tema discutible, porque el resolver si tal consenso unánime es o no prueba decisiva de una tesis fué siempre tarea difícil y llena de oscuridades, que sólo los especializados en la ciencia de los fundamentos teológicocanónicos pueden llevar a feliz término. Anadam <sup>1</sup> negó que el unánime consenso fuese prueba decisiva. De modo que el punto es controvertible.,

“Esto, por lo que toca a los textos que se refieren a las *ramas* de la doctrina religiosa. En cambio, si se trata de aquellos tres artículos fundamentales o *raíces* de la fe

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, pág. 374, nota 1.



[que arriba enumeramos], todo texto que no admita interpretación alegórica y que conste por tradición de testigos no interrumpida y que no dé lugar a concebir demostración alguna apodíctica que pruebe lo contrario [de su letra], no puede ser contradicho sin incurrir en mentis [contra el Profeta, y, por tanto, en excomunión]. Sirvan de ejemplos los que antes citamos: la resurrección de los cuerpos; el cielo y el infierno; la ciencia divina de los individuos. Si el texto admite alguna interpretación alegórica, aunque sea por metáfora remota, entonces ya hay que examinar el valor de la prueba aducida en apoyo de tal sentido; si es decisiva, hay que admitir la interpretación alegórica; pero si en el hecho de divulgarla entre el pueblo indocto hubiese peligro de daño para su fe, a causa de la incapacidad del vulgo para comprenderla, entonces su divulgación es *novedad* [o herejía y no infidelidad]. Si la prueba aducida no es decisiva, pero sí más probable, y, además, no cabe temer daño alguno para la fe (como ocurre con la negación de la visibilidad de Dios, de parte del *motázil*), entonces la interpretación alegórica es también una novedad y no infidelidad. En cambio, si se teme daño para la fe, ya es discutible: cabe, según los casos, excomulgar o no. A este género pertenecen las pretensiones de algunos que se las echan de *sufles*, los cuales suponen haber llegado a un grado tal de familiaridad en el trato con Dios, en el que el precepto religioso de la oración ya no les obliga y les es lícito igualmente el beber vino, el cometer pecados y el vivir a sueldo del sultán ilegítimo. Estos tales, ninguna duda cabe de que es obligatorio condenarlos a muerte (aunque su eterna condenación en el infierno sea cosa discutible), puesto que su ejecución es más excelente que

la de cien infieles, atendido que el daño que a la religión infieren es mucho mayor y la puerta que abren a la laxitud de conciencia y al libertinaje es imposible de cerrar. El mal que esos hacen está muy por encima del que hacen los que en absoluto sostienen la licitud de todo acto, porque la misma evidencia de su infidelidad impide que a éstos últimos se les dé oídos; en cambio, aquellos otros destruyen la ley religiosa desde dentro de ella misma, pretendiendo que no la traspasan, que no delinquen, que lo único que hacen es establecer una excepción particular dentro de la ley general, ya que ellos declaran obligatoria esta ley para todos los que no han llegado al grado de perfección espiritual que ellos alcanzaron; y hasta es fácil que pretendan que si ellos aparecen al exterior como pecadores, cometiendo pecados corporalmente, en cambio interiormente y en su espíritu están exentos y puros de pecado; lo cual tiene que acarrear, como consecuencia, que todo hombre malvado reivindique para sí ese mismo derecho, y con ello se relajen los vínculos de toda ley religiosa..

“No conviene creer que siempre y en todos los casos se deba conocer de modo decisivo o seguro si hay o no derecho a excomulgar. La excomunión es una sentencia jurídica que implica la confiscación de los bienes del reo, su ejecución capital y su condenación al fuego eterno. Los motivos de esa sentencia, como los de todas las sentencias jurídicas, cabe que se perciban con certeza unas veces, con probabilidad predominante otras, y otras, en fin, con dudas. Siempre que sobrevenga alguna duda, preferible será abstenerse de lanzar excomunión, pues el precipitarse a excomulgar es cualidad predominante de los caracteres dominados por la ignorancia..”



"También es preciso llamar la atención acerca de otra norma fundamental; es, a saber: Si uno contradice la letra de un texto, cuya verdad consta por tradición no interrumpida de testigos, pretendiendo que esa letra debe ser interpretada alegóricamente, pero la interpretación que le da no se acomoda de ninguna manera a las leyes de la lengua árabe, ni de cerca ni de lejos, tal interpretación es infidelidad y su autor trata de falsario al Profeta, aunque él se llame a sí propio exégeta alegórico. Un ejemplo de esto he visto en las palabras de algunos *batintes* cuando afirman que Dios es uno, en el sentido de que da y crea la unidad; sabio, en el sentido de que da la ciencia a los demás y la crea; existente, en el sentido de que hace existir a los otros seres; pero no en cuanto El sea uno en sí mismo, y existente y sabio, en el sentido de que tenga estos atributos. Esto es infidelidad evidente, porque el tomar la palabra *unidad* en el sentido de *producción de la unidad*, ni es interpretación alegórica de nada, ni lo autoriza en manera alguna la lengua árabe. Además, si el Creador de la unidad se hubiese de llamar uno porque crea la unidad, también se le debería llamar tres y cuatro porque crea los números. Afirmaciones semejantes a ésta, son positivos mentís contra la verdad de la revelación, aunque se los decore con el nombre de interpretación alegórica." [Págs. 56-62.]

*Artículo 9.º* "Por todos estos casos de excomunión habrás comprendido ya que el examen previo para decidir de la infidelidad de alguien implica en sí mismo varios problemas:

„1.º El texto revelado, cuyo sentido literal se trata de eliminar, ¿es susceptible de interpretación alegórica o no? Y si es susceptible de ella, ¿se trata de una metáfora

verosímil o inverosímil y remota? El conocimiento de los pasajes que admiten exégesis alegórica y de los que no la sufren, no es cosa fácil, sino más bien patrimonio exclusivo del hombre experto y versado en lexicología, que conozca las leyes de la lengua, la costumbre de los árabes en el uso de sus metáforas y expresiones figuradas y el método que siguen en la ficción de sus alegorías o parábolas."

"2.º El texto cuya letra se quiere abandonar, ¿consta por tradición de una serie no interrumpida de testigos, o sólo por transmisores aislados, o por el consenso unánime de la iglesia islámica? En el primer caso, ¿reúne la tradición los requisitos necesarios o no? Porque es muy fácil creer que consta por tradición lo que se oye entre las gentes como vulgarizado y corriente. Mas la tradición verdadera exige que no dé lugar a duda alguna. Así es como sabemos por tradición que han existido los profetas y que existen las ciudades célebres, etc. Exige también que la noticia del hecho se haya transmitido a través de todos los tiempos, época tras época, hasta llegar al tiempo del Profeta. Ahora bien, ¿cabe concebir [en el caso examinado] que en alguna época de su transmisión faltase el número necesario de transmisores? Porque es requisito de la tradición que no quepa sospechar esto. Así ocurre con la transmisión del texto del Alcorán; pero si no se trata del Alcorán, ya es muy difícil el averiguarlo con precisión. Sólo pueden llegar a conocerlo los especializados en el estudio crítico de los libros de historia, de los sucesos de los siglos pasados, de los libros de *hadices* o tradiciones del Profeta, de las cualidades personales de los tradicionistas o transmisores y de las intenciones que tuvieron al referirlas; y esto, porque



puede darse el caso de que en todas y cada una de las épocas de la transmisión de un texto tradicional haya habido el número suficiente de testigos o transmisores, y, sin embargo, no engendren conocimiento cierto, porque pueda atribuirse su unanimidad a algún móvil de común interés que los haya unido para referir acordes el mismo texto. Lo cual ha tenido que ocurrir principalmente en las épocas posteriores a las encarnizadas polémicas entre los partidarios de las diferentes sectas y escuelas teológicas. Por eso verás que los *rafidíes* [o *xiíes* fanáticos] reclaman en favor de Alí el derecho al *imamato*, apoyándose en textos cuya autenticidad dicen constarles por tradición de testigos jamás interrumpida. En cambio, a sus adversarios les consta por tradición legítima lo contrario de lo que a los *rafidíes* les consta. Y eso se debe a la firme unanimidad con que los *rafidíes* mantienen sus imposturas, con no interrumpida constancia.

“Si el texto consta o no por el consenso unánime de la iglesia islámica, es también un problema de los más oscuros de resolver. Porque tal consenso exige, como requisito, que reúna el sufragio unánime de los doctores autorizados en un país, los cuales coincidan en una determinada doctrina, expresando taxativa y claramente su coincidencia y manteniéndola firme durante un cierto lapso de tiempo o, según otros; hasta su muerte. O bien exige ese consenso que el *imam* del islam haya consultado por escrito a todos esos doctores en las varias regiones de la tierra y haya recogido sus dictámenes al mismo tiempo y haya resultado que sus sentencias coincidan evidentemente, de tal modo, que no quepa retractación ni discrepancia. Viene luego otro problema acerca de si debe considerarse como infiel al doctor que disienta de

una doctrina, después que él mismo ha contribuido con su adhesión al unánime consenso. Porque hay quien dice que habiéndoles sido lícito el disentir en la época en que se formó el consenso unánime, igualmente debe serles lícito después el ponerse de acuerdo contra él; y, por tanto, nada puede impedir el que uno de ellos se retracte. Y este punto es también muy oscuro.”

“3.º Hay también que dilucidar si al defensor de una doctrina digna de anatema le consta o no personalmente el valor tradicional de la opuesta doctrina, tenida por ortodoxa, o si ha llegado a convencerse de que en pro de esta última milita el consenso unánime de la iglesia islámica. Porque el hombre no viene al mundo perfectamente instruido acerca de los puntos doctrinales cuya verdad constap por tradición legítima, ni tampoco tiene ya averiguado cuáles son las verdades unánimemente admitidas por la iglesia y cuáles las controvertibles. Todo esto no se alcanza sino paso a paso, sucesivamente, mediante el estudio de los libros que tratan de la historia de los dogmas y dilucidan los puntos doctrinales en que los antiguos doctores coincidieron o discreparon. Y esto último tampoco se consigue con el estudio de uno o dos libros de la materia, puesto que no bastan para adquirir conocimiento pleno de la tradición no interrumpida de los dogmas unánimemente profesados. Abubéquer Elfarisí [siglo IV de la hégira] escribió un libro acerca de las doctrinas de unánime consenso, y en muchas de ellas fué refutado y en algunas discutido. Por consiguiente, aquel que contradiga a una doctrina de unánime consenso porque a él no le consta todavía este carácter, podrá ser acusado de ignorancia y error, pero no de infidelidad, y, por tanto, no es lícito excomulgarlo. Ahora bien, el preci-



sar con verdad y exactitud esta distinción no es empresa fácil para cualquiera.,

"4.º Después, hay que examinar si el valor de la prueba que le movió a contradecir la letra de la revelación reúne o no las condiciones esenciales de la demostración apodíctica. La doctrina referente a estas condiciones exige para ser explicada y conocida volúmenes enteros. Lo que de esta materia hemos tratado nosotros en el *Libro de la balanza fiel* y en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, es únicamente un bosquejo. El talento natural de la mayoría de los alfaquíes o canonistas de nuestro tiempo es incapaz siquiera de enumerar perfectamente las dichas condiciones de la demostración apodíctica. Y téngase en cuenta que su conocimiento es indispensable, porque, si la demostración es decisiva y concluyente, puede admitirse la interpretación alegórica aunque consista en una metáfora remota; pero, si no es concluyente la prueba, ya no puede admitirse la alegoría que no sea muy verosímil y comprensible.,

"5.º Finalmente, hay que examinar si la doctrina defendida es o no gravemente dañosa para la religión. Porque si la doctrina no daña gravemente a la fe, cabe ser más benévolo con ella, aunque sea detestable y claramente absurda. Tal es la doctrina de los *imamíes* [o herejes *xííes*], que esperan la venida de su *imam* o pontífice, oculto en una caverna<sup>1</sup>. Trátase, en efecto, de una creencia falsa, evidentemente absurda y abominable en extremo; pero de ella no se sigue daño alguno para la religión. Al único a quien daña es al estúpido que la cree, puesto que le hace salir todos los días de su pueblo,

<sup>1</sup> Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, págs. 180-187.

a esperar el advenimiento del *imam*, y tiene que volverse a casa con sus esperanzas fallidas. Sirva esto de ejemplo para el fin que intento, es decir, que no conviene lanzar excomunión contra cualquier necio delirio, por muy evidente que sea su falta de fundamento.,

"Y ahora que ya comprendes que el examen necesario para decidir acerca de la infidelidad de una doctrina pre-exige todas estas investigaciones (cada una de las cuales, aislada, ni siquiera los más eximios talentos serían capaces de realizar), comprenderás que el que se apresura a excomulgar, por ejemplo, a todo el que discrepa de El Axarí o de otro cualquier teólogo en sus ideas, es un necio y un irreflexivo. Porque ¿cómo ha de ser capaz de resolver tan graves y difíciles problemas el canonista, simplemente con su derecho canónico? ¿Ni en cuál de las cuatro partes de esta disciplina topará por acaso con los conocimientos indispensables para resolverlos? Por consiguiente, cuando veas al canonista, cuya sola profesión es la moral canónica, metido a lanzar anatemas de infidelidad y de herejía, apártate de él y que ni tu corazón ni tu lengua den muestras de hacerle caso, pues la discusión puramente científica exige cualidades de espíritu innatas, que los ignorantes no pueden soportar, y por eso abundan tanto las polémicas entre los hombres. Si a los que no saben se les dejase, sin hacerles caso, es bien seguro que las disputas serían menos., [Págs. 62-67].

*Artículo 10.* "Nadie tan exagerado y extremoso en el vicio de excomulgar, como una taifa de teólogos *motacálimes*, que declaran infieles a todos los musulmanes del vulgo indocto; y esto, porque pretenden que todo el que no conoce la teología dogmática, tal y como ellos la entienden, es decir, todo el que no conoce los dogmas



revelados, con todas las demostraciones que ellos aducen para probar su verdad, es un infiel. Esos tales comienzan por constreñir los amplios senos de la misericordia de Dios para con los hombres, y reservan el cielo sólo para un exiguo grupo de teólogos. Después, ignoran, además, un hecho dogmático que les debe constar por tradición legítima y evidente, y es que en la época del Profeta y en la época de sus Compañeros, fueron considerados como fieles, como musulmanes, grandes muchedumbres de árabes, que habían estado sumidos en la idolatría, sin ocuparse jamás en el estudio de la ciencia de la demostración, o que, si se hubiesen ocupado de estudiarla, no la hubieran comprendido. El que piense que la fe se adquiere por medio de la ciencia teológica, es decir, por las solas demostraciones y divisiones sistemáticas, ese tal ha llegado en materia de herejía al límite de la innovación. Porque, antes al contrario, la fe es una luz que Dios infunde en los corazones de sus siervos, a modo de regalo y de don gratuito de su parte: unas veces, por medio de una manifestación tan clara y distinta en el interior del alma, que al alma no le es posible alterarla; otras veces, por medio de una visión en sueños; otras veces, por la observación de los ejemplos de virtud de un hombre religioso, cuyas luces interiores de fe se comunican así al que lo ve, al que lo acompaña y lo trata de continuo; otras, en fin, por la mera observación de una actitud o circunstancia accidental [que hace suponer veracidad en el sujeto al que afecta].

„Acercóse al Profeta un árabe, rebelde a sus predicaciones y negando su divina misión; pero, así que hubo fijado la vista en la serena belleza de su rostro, ennoblecido y sublimado además por la divina gracia, vió inme-

diatamente emanar de aquel rostro los esplendores de la luz profética, y exclamó: „¡Por Alá, que no es éste el rostro de un impostor!„ Y suplicóle a seguida que lo adoctrinase en el islam y se convirtió.

„Otro árabe vino a Mahoma y le dijo: „Por Alá te conjuro que me respondas: ¿Te ha enviado Alá como Profeta?„ Y le respondió: „Sí. ¡Por Alá te juro que Alá me ha enviado como Profeta!„ Y por su solo juramento dió crédito a sus palabras. Como estos casos hay otros muchos, innumerables, en los cuales se ve que ninguno de los protagonistas se preocupó de estudiar la teología ni la teoría de la demostración. Antes, por el contrario, la luz de la fe brilló de repente en el fondo de sus corazones, a guisa de claro relámpago, por la sola intervención de alguna de las circunstancias antedichas, y, después, continuó aumentándose su brillo, sin cesar, por la frecuente experiencia de esas mismas circunstancias y dotes del Profeta, por la lectura del Alcorán y por la purificación moral del corazón del creyente. Y si no, ¡vengamos a cuentas! ¿Qué tradición del Profeta y de sus Compañeros se conserva, por la cual conste que algún árabe se convirtiese al islam por haberle dicho que la prueba de que el mundo es creado estriba en que está sujeto a accidentes temporáneos, y lo que está sujeto a tales accidentes tiene que ser creado en el tiempo, o bien por haberle dicho que Dios es sabio y omnipotente en virtud de sus atributos, la ciencia y el poder, sobreañadidos a su esencia, los cuales ni son El mismo ni tampoco son algo distinto de El, o bien por alguna otra de las fórmulas técnicas de los teólogos dogmáticos? No quiero decir con esto que no se dieran entonces casos aislados, en los que alguien usase alguna de estas palabras o al menos las ideas por ellas



significadas. Sin embargo [lo que consta es que], no terminaba un combate sin que algún grupo de árabes aceptase el islam a la sombra de las espadas y sin que un gran número de prisioneros se fuesen convirtiendo, uno a uno, tras largo lapso de tiempo o inmediatamente; todos los cuales, así que pronunciaban la fórmula de la profesión de fe, eran instruidos en las obligaciones de la oración y de la limosna legal, y volvían seguidamente a sus ocupaciones ordinarias, a apacentar sus ganados, etc.

Eso sí: yo no he de negar que la explicación de las demostraciones teológicas pueda ser una de las causas determinantes de la fe, cuando se trata de ciertas personas; pero esa causa no es la única y, además, raras veces produce su efecto, mientras que siempre es utilísima la sencilla exposición de los artículos de la fe, hecha en la forma corriente y en el estilo propio de las exhortaciones familiares u homiléticas, como son las que contiene el Alcorán. En cambio, la demostración técnica de los dogmas, hecha en el estilo peculiar de los teólogos, hace pensar a los oyentes que aquellos medios artificiosos de razonar se emplean, no porque en sí sean cosa verdadera, sino con el fin de que el vulgo profano no pueda enterarse; y es muy fácil que esto contribuya a aumentar en su corazón la resistencia a creer. Por eso no verás que en ninguna de las reuniones que los teólogos o los canonistas tienen para sus discusiones y polémicas se haya convertido, ni uno solo, de la herejía *motázil* o de una secta cualquiera a otra distinta, ni de la escuela jurídica de El Xafeí a la de Abuhanifa o al revés<sup>1</sup>. Y, en cambio, ocurren estas con-

<sup>1</sup> Sobre el origen y carácter de ambas escuelas, cfr. Asín, *Abenhá-xam de Córdoba*, I, págs. 114 y 117.

versiones por otros motivos bien diversos, hasta por la fuerza de la espada en el combate. Y ésta es la razón por la que los antiguos no acostumbraban a invitar a nadie a dedicarse a tales discusiones; antes bien, reprendían agriamente a todo el que se entregaba al estudio de la teología dogmática, ocupándose en el examen de sus problemas.

“Si, pues, dejamos a un lado todo fingimiento indulgente y no nos preocupamos de herir susceptibilidades, habremos de declarar con toda franqueza que el estudio de la teología dogmática, en atención a los muchos daños que produce, es lícito solamente a dos clases de personas: 1.<sup>a</sup> El hombre a quien le sobreviene una duda [contra la fe], la cual duda no se ha conseguido disipar ni con sencillos razonamientos de mera exhortación, ni con argumentos de autoridad, sacados de las tradiciones del Profeta. A este tal, es posible que el razonamiento sistemático teológico le disipe su duda y le sirva de medicina para su enfermedad. Cabe, por tanto, emplearlo con él, pero evitando que llegue a los oídos del que esté sano, del que no tenga su enfermedad; pues sería muy fácil que moviese en su alma dudas y levantara en su espíritu dificultades, que le hicieran enfermar y perder la fe arraigada y sana que poseía. — 2.<sup>a</sup> La persona que, estando dotada de inteligencia perfecta y de sólidas convicciones religiosas y teniendo una fe inquebrantable, iluminada con los esplendores de la certeza, quiere aprender el arte de las demostraciones teológicas, bien para curar con él a algún enfermo que padezca de alguna duda contra la fe, bien para imponer silencio a algún hereje que osare atacarle, bien para preservar sus propias creencias contra los sofismas del hereje que intentase turbarlas. El aprender la



teología escolástica con estos propósitos es una de las obligaciones religiosas que incumben a toda la comunidad [pero no a cada uno de los fieles]; mientras que el aprender de ella tan sólo la materia estrictamente precisa para disipar las dudas que a uno le sobrevengan y desatar las dificultades que ocasionalmente le vayan surgiendo, es obligación que incumbe ya a todos y a cada uno de los fieles, puesto que no es posible recobrar la fe sólida por otro medio que ése.<sup>1</sup>

“La verdad evidente es, pues, que todo el que cree con fe sólida lo revelado por el Profeta y lo que se contiene en el Alcorán, es fiel, aunque no conozca las demostraciones de su fe. Es más: la fe que nace de las demostraciones teológicas es muy débil y está expuesta a perderse por cualquier objeción. Más aún: la fe sólida es la fe del vulgo, la que nace en sus corazones, durante la niñez, a fuerza de oír repetidas veces [la doctrina religiosa], o la que se adquiere en la pubertad por influjo de circunstancias eventuales, imposible de alterar, y que se va fortaleciendo y perfeccionando con la práctica asidua de los ejercicios de piedad y con la oración. Y en efecto: aquel a quien una vida de devoción perseverante le ha permitido alcanzar el verdadero temor de Dios, la interior purificación del espíritu, purgado ya de las impurezas de acá abajo, y la presencia de Dios, continuamente fija en su memoria, se siente alumbrado por las luces de la intuición y llega a conocer clara y distintamente, como si los viera y experimentase, todos los artículos de la fe, que hasta entonces había creído por mera autoridad. Y ésa es la ciencia verdadera y positiva, la que no

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, pág. 36 y *Apéndice I*.

se alcanza sino después de haber desatado el nudo que la fe dogmática implica, después de que el corazón ha sido iluminado con la luz de Dios..... [Págs. 67-72.]

*Artículo II.* “Quizá dirás ahora: “Tú tomas el criterio, para declarar a alguien infiel, del solo hecho de que ese tal desmienta los textos revelados. Ahora bien, el mismo autor de la revelación [es decir, el Profeta] es el que ha restringido la misericordia divina para todos los hombres, menos para los teólogos, puesto que ha dicho lo siguiente: “En el día del Juicio, dirá Dios a Adán: ¡Oh, Adán! Voy a resucitar de tu descendencia todos los que han de resucitar para el fuego.” Y dirá Adán: “¿Cuántos, Señor?” Y Dios le responderá: “De cada millar, novecientos noventa y nueve.” El mismo Profeta dijo también lo siguiente: “Mi pueblo se ha de dividir en setenta y tantas sectas, y una sola de ellas se salvará.”

*Respuesta.* El primero de esos dos *hadices* es auténtico; pero no significa que [los novecientos noventa y nueve de cada mil] serán infieles y condenados al fuego eterno del infierno, sino simplemente que serán introducidos en el fuego y sometidos a su suplicio, en el cual permanecerán [durante un tiempo proporcional] a la cantidad de sus pecados, y que será uno solo, de cada mil, el que esté exento de pecado. En este mismo sentido dice Dios (*Alcorán*, XIX, 72): “No habrá ni uno de vosotros que no llegue al fuego.” Además, la frase “los que han de resucitar para el fuego,” significa aquellos que lo merecen por sus pecados, pero los cuales cabe que sean apartados del camino del infierno por virtud de la intercesión. Así lo consignan textualmente ciertas tradiciones del Profeta, y de ello dan testimonio, además, otras muchas, que prueban la amplitud de la divina mi-



sericordia. A estas tradiciones, incontables por su elevado número, pertenece la siguiente, que se refiere como narrada por Aixa [esposa de Mahoma]:

"Cierta noche me encontré sin el Profeta, y, deseando verlo, he aquí que se hallaba en la sala alta haciendo oración. Sobre su cabeza, yo vi tres luces. Así que hubo acabado de orar, dijo: "¿Quién es ésta?," Dijo: "Soy yo, Aixa, ¡oh, Enviado de Dios!," Dijo: "¿Viste las tres luces?," Dijo: "Sí, ¡oh, Enviado de Dios!," Dijo: "Alguien ha venido a mí, de parte de mi Señor, y me ha dado la buena nueva de que Dios introducirá en el paraíso, sin juicio previo ni castigo, a setenta mil de mi pueblo. Después ha venido a mí otro, en la luz segunda, de parte de mi Señor, y me ha dado la buena nueva de que Dios introducirá en el paraíso, sin juicio ni castigo, a setenta mil de mi pueblo, por cada uno de los otros setenta mil anteriores. Después ha venido a mí, en la luz tercera, otro, de parte de mi Señor, y me ha dado la buena nueva de que Dios introducirá en el paraíso, sin juicio ni castigo, a setenta mil de mi pueblo, por cada uno de los setenta mil últimos.,," Dijo: "¡Oh, Enviado de Dios! ¡No llegan [a tal número] las gentes de tu pueblo!," Dijo: "Ya se os agregarán para completarlo otros árabes de los que ni ayunan ni oran.,,"

"Como esta tradición, hay otras muchas que demuestran la amplitud de la misericordia de Dios. Y esto, dentro del pueblo de Mahoma especialmente. Y yo digo [además] que la divina misericordia se extenderá también a muchos de los que profesan alguna de las religiones anteriores al islam, aunque la mayoría de ellos serán expuestos al suplicio del fuego, bien durante un lapso de tiempo, tan breve, que equivalga, o a un abrir y cerrar

de ojos, o a una hora, bien un espacio de tiempo mayor, de modo que se les pueda aplicar con razón el nombre de "resucitados para el fuego.,,". Diré más todavía: a la mayor parte de los cristianos que viven en esta época en el Imperio Bizantino y en el de los Turcos, se extenderá también, si Dios quiere, su divina misericordia. Quiero decir, a los cristianos que habitan en los más apartados países de ambos imperios y a los cuales [por eso] no les haya llegado la invitación [al islam]. De tres clases son: La primera clase es la de aquellos a los que no les ha llegado ni siquiera el nombre de Mahoma; éstos están excusados. La segunda es la de aquellos a quienes les ha llegado la noticia de su nombre y la descripción de su carácter y los milagros que [Dios manifestó en prueba de su divina misión]; éstos son los que viven vecinos a las tierras del islam y los que en ellas habitan mezclados con los musulmes; y [claro es que] son infieles y condenados al fuego eterno. La tercera clase, intermedia entre las dos anteriores, es la de aquellos a quienes les llegó el nombre de Mahoma, pero no la descripción de su verdadero carácter y cualidades, sino que, por el contrario, oyeron desde su niñez que un falsario impostor, llamado Mahoma, se arrogó la dignidad profética, lo mismo que nuestros niños oyen decir que un farsante, llamado Almocafa<sup>1</sup> pretendió haber sido enviado de Dios y se arrogó, mintiendo, la dignidad de profeta. Estos, a mi juicio, son como los de la clase primera, puesto que, en vez de no

<sup>1</sup> Se refiere al literato persa, Abdalá Benalmocafa, autor de *Calila y Dimna*, el cual, tras de abjurar el mazdeísmo y convertirse al islam, pretendió imitar el estilo del Alcorán y emular así las dotes proféticas de Mahoma. Vivió en el siglo VIII de J. C. Cfr. Huart, *Littérature arabe*, 211, 212.



haber oído el nombre de Mahoma, han oído lo contrario de sus [verdaderas] cualidades; y eso no mueve el deseo de estudiar para buscar [la verdadera fe].»

“En cuanto al otro *hadiz*, o sea aquel en que el Profeta dijo que “una sola de las sectas de su pueblo se „salvará,, las varias redacciones que de él se conservan discrepan entre sí, pues una de ellas dice “una sola de „las fracciones se condenará,,; sin embargo, la redacción anterior es la más admitida. En esta redacción, las palabras “se salvará,, significan que esa fracción de los musulmanes no se verá expuesta al suplicio del fuego ni necesitará de intercesión alguna [para salvarse]; pues aquel que sea cogido por los esbirros infernales para ser arrastrado al fuego, ya no puede decirse en absoluto que se ha salvado, aunque por la intercesión sea arrancado de sus garras. En otra redacción se dice que todas las fracciones irán al paraíso, excepto los impíos. Y también es posible que sean auténticas todas las redacciones, y que de este modo sea una sola la fracción que se perderá (entendiendo estas palabras en el sentido de que será condenada al fuego eterno, sin esperanza alguna de salvación, porque el que está perdido es aquel a quien ya no le resta esperanza de bien, después de su perdición), y sea también una sola la que se salvará, es decir, aquella que entrará al paraíso, sin juicio previo ni intercesión, porque el que se ve sometido a juicio, ya sufre algún suplicio y no puede decirse, por lo tanto, que se ha salvado [en absoluto], y el que está expuesto a la necesidad de intercesión, ya está expuesto a cierta humillación, y tampoco está salvado en absoluto.”

“Estos dos caminos [opuestos, el de la condenación y salvación absolutas] corresponden, por lo tanto, respec-

tivamente a los peores y a los mejores de los hombres. Todas las categorías humanas restantes ocupan el espacio intermedio entre ambos grupos extremos: unos serán castigados con el tormento del juicio y no más; otros serán aproximados al fuego, pero de él serán librados por la intercesión; otros serán introducidos en el fuego, pero saldrán de él, tras un lapso de tiempo proporcionado a la gravedad de sus errores dogmáticos y al número mayor o menor de sus pecados. Pero la fracción de nuestro pueblo [es decir, de los musulmanes] que se perderá y será condenada al fuego eterno del infierno, será una tan sólo, a saber, aquella que acusa de falsario al Profeta y que estima lícita en El la mentira para bien de las muchedumbres,”<sup>1</sup>.

“Y por lo que toca a los demás pueblos [que no son musulmanes], todo el que trata de impostor a Mahoma, después de haber llegado a sus oídos la tradición auténtica y veraz de su predicación, de sus dotes y milagros preternaturales, como el de la escisión de la luna, el de hacer que las piedras loasen a Dios y que el agua fluyese de entre sus dedos, el prodigio literario del Alcorán con el cual retó Mahoma a los literatos todos, sin que fueran capaces de emularlo....., si al llegar a sus oídos todos estos hechos, el infiel no hace ningún caso y aparta de ellos sus miradas sin dignarse fijar su atención en el estudio y meditación de los mismos y sin apresurarse a dar su asentimiento, entonces ese tal es infiel contumaz que desmiente al Profeta. Pero no pertenecen a esta clase la mayoría de los cristianos y turcos que viven lejos de tierra de muslimes. Diré más: aquel a cuyo oído llegan las

<sup>1</sup> Alude a los filósofos. Cfr. *supra*, pág. 369.



noticias [que dije antes], por fuerza tiene que nacerle en su corazón el deseo de investigar para llegar a conocer con evidencia la verdad real de este problema, si es hombre de espíritu naturalmente religioso, si no es de aquellos que prefieren la vida de este mundo a la futura. De modo que si en su corazón no surge este deseo, será por su afición desordenada a las cosas de este mundo y porque ningún temor siente ante el peligro a que está expuesto en el negocio de su salvación. Y eso ya es infidelidad. Si una vez despertado el deseo, es parco en la investigación, esa deficiencia es infidelidad también. Diré más: todo el que tiene fe en Dios y en la vida futura, a cualquier religión que pertenezca, es imposible que sea remiso o tibio en la investigación [de este problema], después que se le hayan manifestado los indicios favorables [de la verdad del islam], o sea las circunstancias preternaturales que la abonan. Si, pues, ese tal comienza a ocuparse en la investigación y estudio del problema sin tibieza ni negligencia, y en tal ocupación le sorprende la muerte, antes de haber llegado a averiguar la verdad, ese tal es también digno de perdón y hasta él se extenderá la amplitud de la divina misericordia. ¡Ensancha, pues, los senos de la misericordia de Dios y no peses las cosas divinas con las mezquinas balanzas de las fórmulas del derecho canónico!.,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es interesante advertir cómo reduce aquí Algazel el *minimum de creencia saludable*, para los infieles negativos, a los dos dogmas (existencia de Dios y vida futura) a que alude San Pablo en su epístola (Heb., XI, 6): «Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirantibus se remunerator sit.» Compárese esta generosa doctrina de Algazel, sobre la salvación de los infieles, con la actual doctrina católica, tal como está expuesta en el libro de Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (París, Beauchesne, 1912) y que no es más que el desen-

“Y ten entendido que la vida futura es análoga a la vida presente [o, como dice Dios,] “vuestra creación y vuestra „resurrección no son sino como una sola y la misma cosa,, (Alcorán, XXXI, 27). Ahora bien, así como la mayoría de los que viven en este mundo gozan de bienestar y de salud o se encuentran en tal situación que la vida les es amable hasta el extremo de que si se les diese a elegir, por ejemplo, entre su situación y la muerte o la aniquilación, es seguro que optarían por lo primero, porque aquellos cuyos sufrimientos les hacen desear morir son rarísimos, así también en la vida futura el número de los condenados al fuego eterno será rarísimo, en comparación de los que se salvarán [sin ningún castigo] y de los que saldrán del fuego. [Y la razón de esta analogía estriba en que] el atributo de la misericordia divina no sufre alteración alguna por el cambio que experimenta nuestra situación, y la vida presente y la futura no son otra cosa que dos diferentes estados nuestros. Si así no fuese, no tendría sentido alguno aquello que dijo el Profeta: “Lo primero que consignó Dios en el libro primero fué esto: “Yo soy Dios. No hay otro dios, sino yo. Mi „misericordia es anterior a mi ira. Todo el que confiese „que no hay más Señor que Dios y que Mahoma es su „enviado, y su siervo, obtendrá el paraíso.,”

“Y has de saber que a los hombres dotados de vista

volvimiento de la doctrina tomista, interpretada con la misma generosidad por nuestros grandes teólogos del siglo de oro, Vega, Soto, Suárez, Lugo y Ripalda, anteriores a la opinión más rígida y estrecha que se formó después de la reacción jansenista. Cfr. Asín, *Los precedentes musulmanes del «pari» de Pascal*, págs. 63-64, donde he insertado el texto del Cardenal de Lugo, que maravillosamente coincide con Algazel, refiriéndose *ex professo* a los musulmanes de buena fe.



interior también se les hace evidente, por iluminación divina, que la misericordia de Dios es anterior y más comprensiva [que su ira], y esto en virtud de motivos e ilustraciones sobrenaturales, sobreañadidas a [los argumentos de autoridad derivados de] los hechos y dichos de Mahoma; pero el explicar esto sería tarea larga. Anuncia, pues, la buena nueva de la misericordia divina y de la salvación absoluta para la fe, unida con las buenas obras, y la condenación absoluta para el caso de que te falten ambas juntamente; mas si teniendo seguridad y certeza de que posees la raíz de la fe, que es el asenso, eres reo de error en la interpretación alegórica de algún dogma, o bien reo de duda en esto último o en la raíz de la fe, o bien reo de algún desorden moral en tus acciones, entonces no ambiciones conseguir la salvación absoluta. Y piensa que entre ser castigado algún tiempo, para ser luego libertado del suplicio, y entre ser objeto de la intercesión de Aquél en cuya veracidad creiste o en la de otro cualquier intercesor, más te conviene trabajar con empeño para que Dios, por su gracia, haga innecesaria la intercesión de los intercesores, que siempre es problemática., [Págs. 72-79.]

*Artículo 12.* Refuta Algazel la doctrina de los que afirman que la fidelidad e infidelidad consisten exclusivamente en el conocimiento intelectual de Dios o en la ignorancia de El, y que prescinden, para excomulgar, del criterio de la revelación. [Págs. 79-80.]

*Artículo 13.* Refuta Algazel la doctrina de los que dicen: "Yo no excomulgo, sino al que me excomulga., [Págs. 81-82.]

## ÍNDICES



I

PERSONAS <sup>(1)</sup>

- |                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| Abelardo, 2.                    | Aixa, 325, 361 y 534.               |
| Abenarabi, 17.                  | Alájtal, 185.                       |
| Abencaisán, 518.                | Alberto Magno, 2 y 11.              |
| Abenházam, 8 y 449.             | Alfarabí, 3, 6 y 479.               |
| Abentofáil, 3.                  | Alhalach, 465 y 466.                |
| Abraham, 176, 272 y 308.        | Alí, hijo de Abutálib, 314, 356,    |
| Abualí el Farmadí, 459.         | 358, 359, 360, 361, 364, 409,       |
| Abuabdala ben Carram, 208.      | 475, 477, 478 y 524.                |
| Abubéquer (Califa), 311, 358,   | Almocafa, 535.                      |
| 359, 364 y 373.                 | Almostádhir Bilá, 356, 473, 474,    |
| Abubéquer el Farisí, 525.       | 495, 496, 497 y 498.                |
| Abuchahl, 272, 273 y 362.       | Alquendí, 3.                        |
| Abuhanifa, 530.                 | Anadam, 374, 375, 376 y 519.        |
| Abuhoreira, 450.                | Anselmo (San), 2.                   |
| Abuláhab, 362.                  | Aristóteles, 2 y 17.                |
| Abulcásim el Gorganí, 459 y     | Arnold, 348.                        |
| 468.                            | Arrazí, 6.                          |
| Abuyezid el Bistamí, 464, 466 y | Asín, 5, 6, 7, 8, 9, 101, 103, 121, |
| 470.                            | 171, 278, 286, 293, 305, 320,       |
| Adán, 533.                      | 330, 341, 383, 436, 450, 506        |
| Agustín (San), 268.             | y 539.                              |
| Ahmed Benhambal, 501, 508 y     | Avempace, 3.                        |
| 509.                            | Averroes, 3, 6, 7, 8 y 17.          |

<sup>1</sup> En este Índice no se registran, por su mucha frecuencia, los nombres: Algazel, Dios y Mahoma.



Avicebrón, 3.  
 Avicena, 3, 4, 6 y 479.  
 Axarí (El), 500 y 527.  
 Bain, 383.  
 Baxir, 104.  
 Benarrumí, 260.  
 Benedicto XV, 4.  
 Bouyges, 4.  
 Brockelmann, 185 y 425.  
 Caabí (El), 165 y 166.  
 Cáis Benalmoláuah, 260.  
 Capéran, 538.  
 Carreras Artau (Joaquín), 15.  
 Chahm, hijo de Safuán, 221, 225, 229 y 230.  
 Dominicus Gundisalvi, 6.  
 Dozy, 311.  
 Ehrle, 4.  
 Escoto, 2, 15, 16, 17 y 288.  
 Gabriel (Angel), 325 y 505.  
 Goldziher, 5, 9, 41, 348, 473, 474, 501 y 526.  
 Hafsa, 373.  
 Hátim el Taí, 314.  
 Huart, 185, 260 y 535.  
 Hume (David), 335.  
 Ibn Al-Athir, 459.  
 Jesús, 54, 266, 305, 306, 308, 310, 313, 314, 440, 465 y 466.  
 Jourdain, 4.  
 Juan Damasceno (San), 5 y 6.  
 Laila, 260.  
 Landry, 15.  
 Leibniz, 383.  
 Locman, 35.  
 Lugo, 539.  
 Maimónides, 3 y 277.  
 Málic Benanas, 98.  
 María (Virgen), 266 y 505.

Massignon, 465.  
 Moauía, 361.  
 Mohámed, hijo de Málic Xah, 498.  
 Moisés, 54, 122, 123, 124, 191, 193, 198, 226, 233, 306, 308 y 309.  
 Mónicoar (Angel), 325.  
 Mosailima, 311.  
 Mostádhir.  
     Véase Almostádhir.  
 Motádid, 260.  
 Naquir (Angel), 325.  
 Nematallah Caramé, 4.  
 Noé, 226, 233, 234 y 308.  
 Omar (Califa), 358, 364 y 373.  
 Otsmán (Califa), 314, 358, 359 y 364.  
 Pablo (San), 538.  
 Pascal, 383.  
 Pedro Lombardo, 2.  
 Perrone, 268.  
 Raymundo Martín, 6 y 7.  
 Ripalda, 539.  
 Santiago (Apóstol), 101.  
 Soto, 539.  
 Spencer, 383.  
 Steinschneider, 4.  
 Suárez, 539.  
 Tomás (Santo), 2, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 125, 129, 132, 149, 151, 156, 159, 229, 252, 277, 288, 294, 316, 323, 335, 341, 369, 383 y 436.  
 Van Vloten, 384.  
 Vega, 539.  
 Wenrich, 4.  
 Wüstenfeld, 4.  
 Xafeí (El), 38 y 530.

## II

## CONFESIONES, SECTAS Y ESCUELAS

Antropomorfistas, 23, 208, 383 y 404.  
 Ateos, 368, 503 y 516.  
 Averroistas (latinos), 13, 17 y 18.  
*Axaries*, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 256, 501, 504, 509 y 510.  
*Batinies*, 356, 473, 474, 475, 477, 480, 481, 483, 484, 487, 488, 491, 492, 494, 495, 496, 497, 514 y 522.  
 Brahmanes, 293, 368 y 503.  
 Budistas, 293.  
*Carramies*, 208, 221, 226, 231 y 232.  
 Compañeros de Mahoma, 318, 359, 360, 361, 363, 364, 375, 385, 399, 400, 414, 511, 518, 528 y 529.  
 Cristianos, 309, 315, 368, 411, 465, 479, 503, 535 y 537.  
*Chainas*, 293.  
 Escotistas, 8, 17 y 18.  
*Falasifa*, 9, 12, 13, 14, 15, 18 y 23.  
     Véase Filósofos.  
 Filósofos, 168, 169, 170, 171,

177, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 322, 323, 369, 370, 424, 426, 448, 475, 478, 479, 515, 516, 517 y 537.  
     Véase *Falasifa*.  
*Hamballes*, 501, 505, 509 y 510.  
*Haxules*, 9, 23, 125, 126 y 383.  
 Idólatras, 368 y 514.  
*Imamies*, 526.  
     Véase *Batinies*, *Jorramies*, *Talimies* y *Xites*.  
*Isautes*, 305.  
 Jansenistas, 539.  
*Jarichies*, 362.  
*Jorramies*, 475.  
     Véase *Batinies*, *Imamies*, *Talimies* y *Xites*.  
*Judios*, 305, 309, 368, 415, 479 y 503.  
*Malequies*, 98.  
 Místicos.  
     Véase *Sufies*.  
*Motacálimes*, 9, 12, 14, 159, 288, 335, 499 y 527.  
     Véase *Axaries*.  
*Motáziles*, 9, 12, 13, 14, 15, 18,



23, 76, 110, 114, 115, 116,  
122, 123, 125, 145, 148, 160,  
166, 169, 171, 172, 175, 177,  
201, 202, 204, 206, 208, 210,  
214, 216, 220, 226, 231, 256,  
264, 269, 270, 274, 275, 277,  
278, 281, 282, 285, 293, 294,  
324, 340, 370, 373, 374, 375,  
448, 501, 504, 509, 516, 520  
y 530.  
*Murchies*, 221.  
Neoplatónicos, 24.  
Peripatéticos.  
Véase *Falasifa* y *Filósofos*.

*Rafidies*, 361 y 524  
*Sofistas*, 431.  
*Sufies*, 17, 436-439, 447, 459,  
463, 468, 469, 513 y 520.  
*Talimies*, 356, 474 y 475.  
Véase *Batinies*, *Imamies*, *Jorramies* y *Xiies*.  
*Tomistas*, 8, 10, 17, 18 y 539.  
*Xiies*, 358, 359, 360, 361, 478,  
479, 524 y 526.  
Véase *Batinies*, *Imamies*,  
*Jorramies* y *Talimies*.  
*Zoroastras*, 368, 475, 478, 479 y  
503.

## III

## TEXTOS CITADOS DE SANTO TOMAS

*Summa contra gentiles:*

L. I, cs. 1-8, pág. 316.  
L. I, c. 4, pág. 383.  
L. I, c. 23, pág. 12.  
L. I, c. 28, pág. 129.  
L. I, cs. 30-36, pág. 436.  
L. I, c. 42, págs. 129 y 132.  
L. I, c. 66, pág. 163.  
L. I, cs. 66 y 67, pág. 229.  
L. I, cs. 63, 66, 69, 79 y 87,  
págs. 12 y 13.  
L. I, c. 89, pág. 181.  
L. I, c. 97, pág. 164.  
L. II, c. 4, pág. 28.  
L. II, cs. 11, 12 y 13, pág. 240.  
L. II, c. 23, págs. 167 y 170.  
L. II, c. 28, págs. 265 y 277.  
L. II, cs. 15, 20, 21, 22, 23, 24,  
28, 29 y 38, págs. 12 y 13.  
L. II, c. 35, pág. 174.  
L. III, cs. 65 y 69, pág. 9.  
L. III, cs. 65, 69, 71 y 129,  
págs. 12 y 14.  
L. III, c. 69, págs. 335 y 159.  
L. III, c. 70, págs. 149, 151 y  
156.

L. III, c. 77, pág. 252.

L. III, c. 129, págs. 288 y  
295.

L. III, c. 145, pág. 282.

L. IV, cs. 80 y 81, pág. 223.

L. IV, c. 83, pág. 369.

*Summa theologica:*

P. 1ª, q. 1, pág. 316.

P. 1ª, q. 1, a. 7, pág. 28.

P. 1ª, q. 12, a. 1, pág. 112.

P. 1ª, q. 14, a. 8, pág. 454.

P. 1ª, q. 14, a. 13 y 15, pá-  
gina 229.

P. 1ª, q. 21, a. 4, pág. 281.

P. 1ª, q. 34, a. 1, pág. 199.

P. 1ª, q. 49, a. 3 et alibi,  
pág. 133.

P. 1ª, q. 105, a. 7, pág. 294.

P. 1ª, q. 110, a. 4, pág. 294.

P. 1ª 2ª, q. 87, a. 3, página  
282.

P. 2ª 2ª, q. 2, a. 6, pág. 383.

P. 2ª 2ª, q. 5, a. 4, págs. 341  
y 383.

P. 2ª 2ª, q. 6, a. 2, página  
301.



- P. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 10, a. 7, pág. 383.  
 P. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 33, a. 4 y 5, pági-  
 na 341.  
 P. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 172, a. 4, pági-  
 na 301.

- P. 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 178, a. 2, pági-  
 nas 294 y 301.  
*Quaest. disp. de Veritate;*  
 Q. 14, a. 11, pág. 383.

## IV

## MATERIAS

- Abrogación de la ley divina: su  
 posibilidad en general, 306;  
 ídem de la ley mosaica, 308.  
 Accidente: su relación con la  
 sustancia, 65-69; posibilidad  
 de su aniquilación, 77; 320-  
 321; repugnancia de su atri-  
 bución a Dios, 83.  
 Alcorán: en qué sentido es la  
 palabra de Dios, 195 sig.; en  
 qué sentido es eterno, 197  
 sig.; en qué sentido es un mi-  
 lagro, 309 sig.  
 Alma: su inmortalidad, 322; su  
 juicio particular, 323-326; su  
 juicio final, 326-329; el alma  
 humana, símbolo de Dios, 458.  
 Aniquilación: de las sustancias  
 y accidentes, 77-78; 320-321.  
 Antropomorfismo: su repugnan-  
 cia respecto de Dios, 97-109;  
 normas para evitarlo, 383-387;  
 ídem para prestar fe a los tex-  
 tos revelados antropomórficos,  
 385-398; ídem para su exége-  
 sis alegórica, 404.  
 Armonía de la razón y la revela-  
 ción, 23-26; 316-319; 469-470.  
 Ascética, 468-469.  
 Asenso: su esencia y grados,  
 406-410.  
 Ateísmo, 368-402.  
 Atomo: repugnancia de su atri-  
 bución a Dios, 79.  
 Atributos divinos: son algo so-  
 breañadido a la esencia de  
 Dios, 201 sig.; cómo se distin-  
 guen entre sí y respecto de la  
 esencia divina, 205 sig.; sub-  
 sisten en la esencia divina,  
 214 sig.; son eternos como  
 ésta, 218 sig.; su relación con  
 los nombres divinos, 447-449;  
 su predicabilidad respecto del  
 hombre, 460-462.  
 Autonomía de Dios, 245 sig.  
 Averroísmo latino: sus preceden-  
 tes islámicos, 17.  
 Balanza de las acciones en el  
 juicio final: posibilidad de este  
 dogma, 326-327.  
 Bondad: sus varios sentidos, 248



- sig.; su relación con el mal, 451.
- Carisma:** criterio para distinguirlo del milagro, 300.
- Castigo del sepulcro:** demostración de este dogma, 323-325.
- Causa:** su relación con el efecto, 332; sólo Dios es causa, 333-335; la ciencia divina, causa de los seres, 453.
- Causalidad.**  
Véase *Ocasionalismo*.
- Cielo astronómico:** no es lugar respecto de Dios, 88-93.
- Ciencia:** su clasificación, 488-491.
- Ciencia divina:** es causa de los seres, 453-454.  
Véase *Omnisciencia de Dios*.
- Concurso divino a los actos de las criaturas,** 144 sig.; 333-335.
- Concurso divino a los actos humanos,** 149 sig.; 333-335.
- Condenación eterna,** 533-540.
- Condición:** su relación con lo condicionado, 331.
- Conocimientos humanos:** sus tres categorías, 488-491.
- Consenso unánime de la iglesia islámica,** 374-377; 523-527.
- Conservación,** 330.
- Contingencia.**  
Véase *Posibilidad, Necesidad y Operaciones divinas*.
- Corrección fraterna,** 330, 341-347.
- Creación:** su contingencia respecto de Dios, 264 sig.
- Criterios de verdad:** el testimonio de los sentidos, 52; la inteligencia, 53; la tradición histórica, 53-54; el sentido común, 54; valor relativo de estos criterios en teología, 55-56; la razón es criterio de verdad, 481-491.
- Culto interno y externo,** 90-93; 339.
- Definición,** 421-422; 431-432; imposible respecto de Dios, 402.
- Demostración:** sus especies: apodíctica, polémica y retórica, 406-408; su esencia, 426-428.
- Derecho canónico:** importancia de su estudio, en relación con el de la teología dogmática, 43-45.
- Dilema:** su uso en teología, 47.
- Demostración *ad absurdum*:** su uso en teología, 48-49.
- Dogmas:** previos a la revelación, 316; fundados sólo en ésta, 317; ídem en ésta y en la razón, 317; dogmas necesarios para la salvación, 533-540.
- Dualismo:** su refutación por el argumento llamado «del obstáculo mutuo», 130-134.
- Efecto:** su relación con la causa, 332.
- Escatología islámica:** dogmas que contiene, 320-329; escatología de los *batinies*, 479.
- Escepticismo de los sofistas,** 487.
- Escolástica.**  
Véase *Teología*.
- Esencia divina:** su relación con los atributos, 201 sig.; 205 sig.; 214 sig.; 218 sig.
- Espacio:** repugnancia de su atribución a Dios, 79, 85-96.

- Especulación racional.**  
Véase *Prueba*.
- Espejo:** citado como ejemplo para explicar la visibilidad de Dios, 114; ídem para explicar la ilusión del panteísmo místico, 465.
- Estimativa:** errores nacidos de sus prejuicios, 254-263; 425-426.
- Eternidad de Dios *a parte ante*,** 74; ídem *a parte post*, 75-78.
- Eternidad del mundo:** su refutación, 70-71; 168-171.
- Excomunió:** su carácter canónico y efectos, 365-367; grupos de reos dignos de excomunió, 368-370; casos de excomunió ilícita, 370-372; excomunió de los *batinies*, 494; criterios falaces, 500-502; criterio veraz, 502-504; 508-540.
- Exégesis alegórica de la revelación,** 98 sig.; 319; 369-372; 387-394; 404; 463-471; 475-480; 504-517.
- Existencia de Dios:** su demostración, basada en las ideas de necesidad y contingencia, 59-73; ídem en la existencia de las criaturas, 454-456; en qué sentido es manifiesta y oculta, 454-458.
- Extasis,** 463-471.
- Fatalismo,** 145 sig.; 333-335.
- Fe:** su análisis psicológico, 406-417; sus preámbulos, 316-317; sus grados, 406-412; sus artículos fundamentales y secundarios, 518-520; sus tres sentidos, 335; en cuál de ellos la fe aumenta y disminuye, 336-340; sus causas, 405-417; 527-532; su eficacia para la salvación, 540; fe ciega, es la sola posible y saludable para el simple fiel, 36 sig.; 329; 383; 385-398; 405-417; 527-540.
- Filosofía árabe:** su influjo en la filosofía escolástica, 2-4.
- Gracia,** 330; gracia de la fe, 528.
- Gratuidad de la gracia,** 267; 268; 281; 287-288.
- Herejía:** su distinción de la incredulidad y de la ortodoxia.  
Véase *Excomunió*.
- Identificación:** de Dios con el hombre, 460-471.
- Imam infalible:** doctrina teológica de los *batinies*, 473-498.
- Imamato:** sus analogías y diferencias con el pontificado de la iglesia católica, 348; necesidad de su institución, 349-352; dotes del *imam*, 352-353; 494; 497; métodos legítimos para su designación, 353-359; 496; doctrina de los *batinies*, véase *Imam infalible*; su refutación, 495-498.
- Impecabilidad del profeta,** 341; ídem del *imam*, 491.
- Imposibilidad:** su concepto en sí y relativamente a Dios y al mundo, 141 sig.
- Incorporeidad de Dios,** 82 sig. y 97 sig.
- Incredulidad:** su distinción de la ortodoxia y de la herejía.  
Véase *Excomunió*.
- Infalibilidad del pontífice.**  
Véase *Imam infalible*.



- Infalibilidad del Profeta, 491-494.
- Infidelidad: su esencia y grados, 368-379; 502-504; 508-540; negativa, 373; criterio para definir la infidelidad. Véase *Excomunión*.
- Infieles negativos: problema de su salvación, 534-539.
- Infierno, 533-540.
- Inhabitación de Dios en el hombre, 460-471.
- Inmortalidad del alma, 322.
- Inspiración profética, 479.
- Instinto: sus maravillas, 146-148.
- Intelectualismo escolástico: sus precedentes musulmanes, 13-14.
- Interrogatorio del alma: demostración de este dogma, 325-326.
- Juicio del alma: particular, 323-326; final, 326-329.
- Justicia divina: compatible con la autonomía de Dios, 275-277; 278-279; ídem con su misericordia, 282-284; ídem con la predestinación, 278-279.
- Lenguaje, atributo divino: demostración de su realidad, 182 sig.; su analogía con el *verbum mentis* humano, 184 sig.; su diferencia respecto de la ciencia, poder y voluntad divinos, 187 sig.; si puede ser oído y cómo, 191 sig.; si es eterno o temporal, 194 sig.; 221 sig.; 226 sig.; sus cuatro formas, 186 y 205; se identifica con la ley divina, 269 sig.
- Lenguaje humano: sus cuatro formas, 186-187; aplicación al lenguaje divino, 205.
- Ley divina.  
Véase *Abrogación y Lenguaje*.
- Ley moral: no se funda en la razón, sino en la arbitraria voluntad divina, 264-274; divina: posibilidad de su abrogación, 306.
- Ley mosaica.  
Véase *Abrogación*.
- Libertad humana: si es o no antecedente al acto, 274; otros problemas relativos a ella, 329.
- Libre examen: cuándo y a quiénes es lícito su uso, 388-394; su eficacia, 477; 481-491.
- Lógica: su utilidad, 423-427; su contenido, 419 sig.; su empleo en teología, 46-56; 405-406.
- Luz solar: símbolo de Dios, 456-458.
- Magia.  
Véase *Maravilla y Milagro*.
- Mal: su esencia accidental, 133; mal físico, 275 sig.; su relación con la misericordia divina, 450-453.
- Malicia: sus varios sentidos, 248 sig.
- Maravilla: criterio para distinguirla del milagro, 296.
- Mentira: su malicia relativa, 254; su posibilidad respecto de Dios, 297-300.
- Mérito, 267, 363.
- Metafísica de la contingencia en los *axartes* y escotistas, 15-16.
- Metempsicosis, 275.

- Milagro: prueba de la misión profética, 288-292; 294-302; criterio para discernirlo de las maravillas de la magia, 292; ídem respecto del carisma, 300; el falso profeta no puede hacer milagros, 301; el Alcorán como milagro de elocución, 309-313; milagros de Mahoma, 313-315; ídem de Jesús, 310, 313-314.
- Misericordia divina: su relación con la justicia divina, 282-284; ídem con la existencia del mal, 450-453; su amplitud, 533-540.
- Misión profética de Mahoma: negada por *isauies*, 305; por judíos, 306; por cristianos, 309; demostrada por el milagro del Alcorán, 309-313; ídem por otros milagros, 313-315.
- Mística, 469.
- Monarquía.  
Véase *Imamato*.
- Mundo: su contingencia y temporaneidad, 62-69; imposibilidad de su creación *ab aeterno*, 220 sig.
- Necesario (Ser): no puede ser sujeto de cosas temporáneas o contingentes, 218 sig.
- Necesidad: su concepto relativamente al mundo y a Dios, 141 sig.; sus varios sentidos, 246-248; su negación respecto de las operaciones divinas, 245 sig.
- Nombres divinos: su clasificación, 238; 436-450; cuáles son predicables de Dios *ab aeterno*, 239-241; significado de los noventa y nueve tradicionales, 437-447; su reducción a la esencia y atributos de Dios, 447-449; por qué se los computa en número de noventa y nueve, 449-450; en qué sentido son comunicables al hombre, 458-471.
- Obligación: su concepto, 289; Dios puede imponer obligaciones imposibles de cumplir, 269-274.
- Ocasionalismo, 156 sig.; 330-335.
- Oído, atributo divino: su relación con la ciencia divina, 176 sig.; su eternidad, 228.
- Omnipotencia de Dios: su realidad, 137-139; su objeto, 139-140; su infinitud, 72, 139, 461; su relación con la presciencia de Dios, 141; ídem con la voluntad divina, 166 sig.; cómo se distingue de ésta, 210 sig.; ídem respecto del lenguaje divino, 187 sig.
- Omnisciencia de Dios: su infinitud, 72; 162-163; 461; su eternidad, 221; 225 sig.; su negación por los filósofos, 369; su diferencia respecto del lenguaje divino, 187 sig.
- Operaciones divinas: su contingencia, 245 sig.
- Optimismo: su relación con la providencia divina, 278.
- Ortodoxia: su distinción de la infidelidad y de la herejía.  
Véase *Excomunión*.



- Infalibilidad del Profeta, 491-494.
- Infidelidad: su esencia y grados, 368-379; 502-504; 508-540; negativa, 373; criterio para definir la infidelidad. Véase *Excomunión*.
- Infieles negativos: problema de su salvación, 534-539.
- Infierno, 533-540.
- Inhabitación de Dios en el hombre, 460-471.
- Inmortalidad del alma, 322.
- Inspiración profética, 479.
- Instinto: sus maravillas, 146-148.
- Intelectualismo escolástico: sus precedentes musulmanes, 13-14.
- Interrogatorio del alma: demostración de este dogma, 325-326.
- Juicio del alma: particular, 323-326; final, 326-329.
- Justicia divina: compatible con la autonomía de Dios, 275-277; 278-279; ídem con su misericordia, 282-284; ídem con la predestinación, 278-279.
- Lenguaje, atributo divino: demostración de su realidad, 182 sig.; su analogía con el *verbum mentis* humano, 184 sig.; su diferencia respecto de la ciencia, poder y voluntad divinos, 187 sig.; si puede ser oído y cómo, 191 sig.; si es eterno o temporal, 194 sig.; 221 sig.; 226 sig.; sus cuatro formas, 186 y 205; se identifica con la ley divina, 269 sig.
- Lenguaje humano: sus cuatro formas, 186-187; aplicación al lenguaje divino, 205.
- Ley divina.  
Véase *Abrogación y Lenguaje*.
- Ley moral: no se funda en la razón, sino en la arbitraria voluntad divina, 264-274; divina: posibilidad de su abrogación, 306.
- Ley mosaica.  
Véase *Abrogación*.
- Libertad humana: si es o no antecedente al acto, 274; otros problemas relativos a ella, 329.
- Libre examen: cuándo y a quiénes es lícito su uso, 388-394; su eficacia, 477; 481-491.
- Lógica: su utilidad, 423-427; su contenido, 419 sig.; su empleo en teología, 46-56; 405-406.
- Luz solar: símbolo de Dios, 456-458.
- Magia.  
Véase *Maravilla y Milagro*.
- Mal: su esencia accidental, 133; mal físico, 275 sig.; su relación con la misericordia divina, 450-453.
- Malicia: sus varios sentidos, 248 sig.
- Maravilla: criterio para distinguirla del milagro, 296.
- Mentira: su malicia relativa, 254; su posibilidad respecto de Dios, 297-300.
- Mérito, 267, 363.
- Metafísica de la contingencia en los *axartes* y escotistas, 15-16.
- Metempsícosis, 275.

- Milagro: prueba de la misión profética, 288-292; 294-302; criterio para discernirlo de las maravillas de la magia, 292; ídem respecto del carisma, 300; el falso profeta no puede hacer milagros, 301; el Alcorán como milagro de elocución, 309-313; milagros de Mahoma, 313-315; ídem de Jesús, 310, 313-314.
- Misericordia divina: su relación con la justicia divina, 282-284; ídem con la existencia del mal, 450-453; su amplitud, 533-540.
- Misión profética de Mahoma: negada por *isauies*, 305; por judíos, 306; por cristianos, 309; demostrada por el milagro del Alcorán, 309-313; ídem por otros milagros, 313-315.
- Mística, 469.
- Monarquía.  
Véase *Imamato*.
- Mundo: su contingencia y temporaneidad, 62-69; imposibilidad de su creación *ab aeterno*, 220 sig.
- Necesario (Ser): no puede ser sujeto de cosas temporáneas o contingentes, 218 sig.
- Necesidad: su concepto relativamente al mundo y a Dios, 141 sig.; sus varios sentidos, 246-248; su negación respecto de las operaciones divinas, 245 sig.
- Nombres divinos: su clasificación, 238; 436-450; cuáles son predicables de Dios *ab aeterno*, 239-241; significado de los noventa y nueve tradicionales, 437-447; su reducción a la esencia y atributos de Dios, 447-449; por qué se los computa en número de noventa y nueve, 449-450; en qué sentido son comunicables al hombre, 458-471.
- Obligación: su concepto, 289; Dios puede imponer obligaciones imposibles de cumplir, 269-274.
- Ocasionalismo, 156 sig.; 330-335.
- Oído, atributo divino: su relación con la ciencia divina, 176 sig.; su eternidad, 228.
- Omnipotencia de Dios: su realidad, 137-139; su objeto, 139-140; su infinitud, 72, 139, 461; su relación con la presciencia de Dios, 141; ídem con la voluntad divina, 166 sig.; cómo se distingue de ésta, 210 sig.; ídem respecto del lenguaje divino, 187 sig.
- Omnisciencia de Dios: su infinitud, 72; 162-163; 461; su eternidad, 221; 225 sig.; su negación por los filósofos, 369; su diferencia respecto del lenguaje divino, 187 sig.
- Operaciones divinas: su contingencia, 245 sig.
- Optimismo: su relación con la providencia divina, 278.
- Ortodoxia: su distinción de la infidelidad y de la herejía.  
Véase *Excomunión*.



**Palabra de Dios.**

Véase *Lenguaje* (atributo divino) y *Alcorán*.

Panteísmo místico, 447, 459-471.

Pesimismo, 266.

Plegaria: por qué la hacemos mirando al cielo, 90-93.

Pontífice.

Véase *Imam infalible* e *Imamato*.

Posibilidad: su concepto en sí y relativamente a Dios y al mundo, 141 sig.; 317-319.

*Preambula fidei*, 316-317.

Predestinación: su relación con la justicia, 278-279.

Presciencia divina: su relación con la omnipotencia de Dios, 141; ídem con la libertad humana, 273.

Problema crítico del conocimiento, 481-491.

Profeta: su papel en la economía de la revelación, 288-292; 399-404; posibilidad de su misión, 293-302; su impecabilidad, 341; su veracidad negada por los infieles y los filósofos, 368-370; 515; teoría naturalista de la inspiración profética, 479.

Providencia divina: sus varios sentidos, 252; su justicia, 276; su relación con el optimismo, 278.

Prueba: sus elementos integrantes, 49-52.

Purgatorio, 533-540.

Razón natural: su solo dictamen no obliga a conocer y servir a Dios, 285-292; 295-302; no es

criterio de la bondad y malicia moral, 246 sig.; su aptitud para demostrar los preámbulos de la fe, 316-317; su armonía con la revelación, 317-319; su eficacia para la búsqueda de la verdad natural, 481-491.

Remuneración: Dios es libre de premiar o castigar, 280-284; 286-292.

Resurrección de los muertos: su posibilidad, 320-323.

Revelación: sólo su dictamen obliga a conocer y servir a Dios, 285-292; 295-302; sus preámbulos, 316-317; dogmas que constan sólo por ella, 317; ídem que constan por la razón y la revelación armonizadas entre sí, 317-319; sentido esotérico de la revelación, 475-480.

Salvación de los infieles, 533-540.

Sendero (El): posibilidad de este dogma escatológico, 328.

Sentido esotérico de la revelación, 475-480.

Ser: sus varios modos: esencial, sensible, fantástico, inteligible y semejante, 504-508.

Silogismo: su teoría, 420-421; 429-431; uso del categórico en teología, 48.

Simplicidad de Dios, 127.

Sustancia: su relación con el accidente, 65-69; posibilidad de su aniquilación, 77-78; 320-321; su atribución a Dios, 79-81.

Teología dogmática: necesidad de apartar al vulgo de su estudio, 383 sig.; 527-533; su objeto, 28; plan de su estudio, 28-30; su importancia, 31-35; peligros de su estudio para el simple fiel, 36-38; a quiénes y en qué medida es útil, 38-41; a quiénes incumbe la obligación de su estudio, 42-45; sus métodos lógicos, 46-56.

Teología dogmática musulmana: hipótesis de su influjo en la escolástica, 5-8; coincidencias entre ambas, 8-9; huellas de dicho influjo en las obras de Santo Tomás, 11-15; ídem en las de Escoto, 15-16.

Teología escolástica: doble solución del problema de sus orígenes, 1-8.

Traslación: de los atributos divinos al hombre, 460-462.

Trono: en qué sentido está Dios sentado en él, 97-104.

Unicidad de Dios: su demostración por el argumento llamado del obstáculo mutuo, 127-134.

Unidad de Dios: su doble concepto: simplicidad y unicidad, 127; doctrina de los *batinies*, 522.

Veracidad del Profeta, 368-370; 515.

*Verbum mentis*: su analogía con el lenguaje, atributo divino, 185.

Verdad: puede ser conocida por la razón, 481-491.

*Via remotionis*, 125; 276.

Vida de Dios: demuéstrase la realidad de este atributo, 164.

Vida futura: su interpretación alegórica, 369; 514-517; su comparación con la presente, 539.

Visibilidad de Dios: demuéstrase que es posible, 110-122; demuéstrase que es real, 121-126.

Visión: su doble concepto, físico y metafórico, respecto de Dios, 116-122.

Visión beatífica: su esencia, 118-126; 193-194.

Vista, atributo divino: su relación con la ciencia divina, 176 sig.; su eternidad, 228.

Voluntad de Dios: realidad de este atributo, como distinto de la omnisciencia y de la omnipotencia, 165 sig.; 210 sig.; su relación con la existencia del mundo, 168 sig.; su eternidad, 172 sig.; 226 sig.; su objeto, 174; su arbitrariedad, 245 sig.; su relación con el mal, 451-453; su distinción respecto del lenguaje divino, 187 sig.

Voluntarismo escolástico: sus precedentes islámicos, 14-18.

Vulgo: su incapacidad para entender el sentido de la revelación, 384 sig.; 511.





LA IMPRESIÓN DE  
EL JUSTO MEDIO EN LA CREENCIA  
DE ALGAZEL, TRADUCIDO DEL ÁRABE POR DON  
MIGUEL ASÍN PALACIOS, HA SIDO HECHA  
EN LOS TALLERES DE D. ESTANISLAO  
MAESTRE, CALLE DE LAS POZAS,  
NÚMERO 12, MADRID, EN  
EL MES DE MARZO DE  
MCMXXIX



PUBLICACIONES  
DE  
DON GUILLERMO J. DE OSMA

LOS LETREROS ORNAMENTALES EN LA CERÁMICA MORISCA  
DEL SIGLO XV. (Tirada aparte de la revista *Cultura Es-  
pañola*, Madrid, 1906.)

LOS AZULEJOS SEVILLANOS DEL SIGLO XIII. (Madrid, 1902.  
Reimpresión, Madrid, 1909.)

DOCUMENTOS VALENCIANOS:

I. LA LOZA DORADA DE MANISES EN EL AÑO 1454. (Ma-  
drid, 1906.)

II. LOS MAESTROS ALFAREROS DE MANISES, PATERNA Y  
VALENCIA. (Madrid, 1908. Segunda edición, Ma-  
drid, 1923.)

ADICIONES AL CUADERNO II. (Madrid, 1911.)

III. LAS DIVISAS DE REY EN LOS PAVIMENTOS DE «OBRA  
DE MANISES» DEL CASTILLO DE NÁPOLES. (Madrid,  
1909.)

CATÁLOGO DE AZABACHES COMPOSTELANOS. (Madrid, 1916.)





LA IMPRESIÓN DE  
EL JUSTO MEDIO EN LA CREENCIA  
DE ALGAZEL, TRADUCIDO DEL ÁRABE POR DON  
MIGUEL ASÍN PALACIOS, HA SIDO HECHA  
EN LOS TALLERES DE D. ESTANISLAO  
MAESTRE, CALLE DE LAS POZAS,  
NÚMERO 12, MADRID, EN  
EL MES DE MARZO DE  
MCMXXIX



PUBLICACIONES  
DE  
DON GUILLERMO J. DE OSMA

LOS LETREROS ORNAMENTALES EN LA CERÁMICA MORISCA  
DEL SIGLO XV. (Tirada aparte de la revista *Cultura Es-  
pañola*, Madrid, 1906.)

LOS AZULEJOS SEVILLANOS DEL SIGLO XIII. (Madrid, 1902.  
Reimpresión, Madrid, 1909.)

DOCUMENTOS VALENCIANOS:

I. LA LOZA DORADA DE MANISES EN EL AÑO 1454. (Ma-  
drid, 1906.)

II. LOS MAESTROS ALFAREROS DE MANISES, PATERNA Y  
VALENCIA. (Madrid, 1908. Segunda edición, Ma-  
drid, 1923.)

ADICIONES AL CUADERNO II. (Madrid, 1911.)

III. LAS DIVISAS DE REY EN LOS PAVIMENTOS DE «OBRA  
DE MANISES» DEL CASTILLO DE NÁPOLES. (Madrid,  
1909.)

CATÁLOGO DE AZABACHES COMPOSTELANOS. (Madrid, 1916.)



PUBLICACIONES  
DEL  
INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN

DISCURSO DEL CAPITÁN FRANCISCO DRAQUE, por Juan de Castellanos. Prólogo y edición de A. González Palencia. (Madrid, 1921.)

CATÁLOGO DE LAS PINTURAS DEL INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN, por F. J. Sánchez Cantón. (Madrid, 1923.)  
LOS MOZÁRABES DE TOLEDO EN LOS SIGLOS XII Y XIII, por A. González Palencia. — Volumen I. Documentos números 1 — 382. — Volumen II. Documentos n.ºs 383 — 726. — Volumen III. Documentos n.ºs 727 — 1.151. (Madrid, 1928.) (En prensa el Volumen preliminar.)

CATÁLOGO DE ARMAS Y ARMADURAS ANTIGUAS DEL MUSEO DEL INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN, comenzado por D. J. M. Florit, y concluido por F. J. Sánchez Cantón. (Madrid, 1927.)

LA MÚSICA DE LA JOTA ARAGONESA; ensayo histórico, por Julián Ribera y Tarragó. (Madrid, 1928.)

EL JUSTO MEDIO EN LA CREENCIA. Compendio de Teología Dogmática de Algazel. Traducción española por Miguel Asín Palacios. (Madrid, 1929.)



